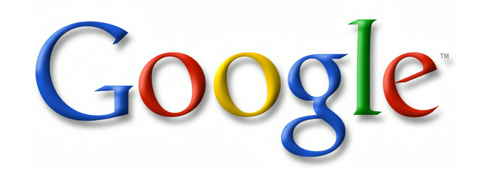



C
G89
15
Heintzel - Hermogenes - 1902


HARVARDIANA · IN · NOV · ANG ·
ACADEMIA
ET
VE RI
TAS
CHRISTO
ECCLESIAE

Hermogenes

der Hauptvertreter des philosophischen Dualismus in der alten Kirche.

Ein Beitrag zur Geschichte der patristischen Philosophie.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt

von

Erich Heintzel
aus Berlin.

Tag der mündlichen Prüfung: 11. Februar 1902.

Berlin 1902.
Berliner Buchdruckerei-Aktien-Gesellschaft.
SW., Anhaltstr. 11.

Meinen lieben Eltern

zu ihrer Silberhochzeit

in kindlicher Dankbarkeit

gewidmet.

Inhalt.

	Seite
Litteratur	VII—VIII
Einleitung	1—2
Erster Teil: Hermogenes in der Überlieferung	**3—18**
I. Kritik der patristischen Quellen	3—11
Tertullian S. 3 — Theophilus S. 5 — Hippolyt S. 6 — Theodoret S. 7 — Philaster S. 8 — Resultat S. 11.	
II. Die Persönlichkeit	12—16
III. Der Lehrer und Schriftsteller	16—18
Zweiter Teil: Lehre und System des Hermogenes	**19—41**
I. Das Problem	19—20
II. Methode; dialektische Entwickelung; Erläuterungen	20—33
Die Methode S. 20 — Die Beweise für das Dasein der Materie S. 21 — Zur Lehre von den Eigenschaften der Materie S. 25 — Zur Lehre von der Weltschöpfung S. 27 — Zur Lehre von der menschlichen Seele S. 31.	
III. Das System	33—36
Die Prinzipien S. 33 — Die Welt S. 34 — Der Mensch S. 36.	
IV. Verknüpfung mit der christlichen Lehre	36—41
„Genesis“ S. 37 — Christologie S. 39 — Eschatologie S. 40 — Nachbemerkung S. 41.	
Dritter Teil: Beziehungen und Berührungen	**42—82**
I. Verhältnis zum Gnosticismus	42—56
Hermogenes und der Gnosticismus S. 43 — Differenz zwischen beiden: a) in der Praxis S. 44 — b) in der Lehre von der Materie S. 46 — Der „Valentinianer“ in der Schrift des Methodius S. 47 — Der gnostische Demiurg S. 51 — Die Differenz in der Wertung des Alten Testaments S. 52 — Hermogenes und Apelles S. 53 — Hermogenes' Verwandtschaft mit Tatian S. 54.	

Seite

II. Abhängigkeit von der griechischen Philosophie . 56—69

Hermogenes' Stellung zur Philosophie im allgemeinen S. 57 — Seine Polemik gegen die Stoa S. 58 — Seine Berührungen mit dem eklektischen Platonismus S. 60 — Vergleich mit Numenius S. 61 — Unterschiede zwischen Hermogenes und den Platonikern S. 62 — Hermogenes als Aristoteliker S. 64 — Stellung zum Neuplatonismus, Philo und Tatian S. 67 — Der Aristotelismus in der alten Kirche bis zum dritten Jahrhundert S. 68.

III. Stellung in der patristischen Philosophie . . . 70—82

Der philosophische Dualismus bei Tertullian S. 71 — Ursprung und Entwickelung des philosophischen Dualismus in der alten Kirche S. 73 — Das Dogma von der Schöpfung aus Nichts: Entstehung und Ausbildung S. 75 — Die Bedeutung des Hermogenes S. 77 — Der spätere philosophische Dualismus nach der Schrift des Methodius S. 78 — Die Stellung des philosophischen Dualismus in der alten Kirche S. 80 — Hermogenes und die Theodotianer S. 81.

Schluss 83

Litteratur.

T. u. U. = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, herausgegeben von O. v. Gebhardt und A. Harnack.

Tertulliani opera omnia recensuit F. Oehler. Editio minor. 1854. Leipzig.

Theophili Antiocheni ad Autolycum libri III ed. J. C. Th. Otto. 1861. Jena.

Eusebii Caesariensis opera recogn. W. Dindorf. Bd. IV. Historia ecclesiastica.

Hippolyti refutatio omnium haeresium edd. Duncker et Schneidewin. 1859. Göttingen.

Corporis haereseologici Tomus I (Philaster, Augustin, Praedestinatus, Pseudo-Tertullian u. a.) ed. F. Oehler. 1856. Berlin.

Tatiani oratio ad Graecos rec. E. Schwartz. T. u. U. Bd. IV Heft 1. 1888.

Athenagorae libellus pro Christianis rec. E. Schwartz. T. u. U. Bd. IV Heft 2. 1891.

Die Apologien **Justins des Märtyrers**, herausgegeben von G. Krüger in „Kirchen- und dogmengeschichtliche Quellenschriften“ I. 2. Aufl. 1896. Freiburg.

Patrum apostolicorum opera recenss. Gebhardt-Harnack-Zahn. Editio minor. 1894.

Migne Patrologia graeco-latina. Bd. 7, 8, 9, 11, 14, 18, 21, 41, 83, 103.

— Patrologia latina. Bd. 32.

Plutarchi Chaeronensis Moralia recogn. G. N. Bernardakis. 1889. 1894.

Maximi Tyrii Dissertationes curavit J. J. Reiske. 2 Bde. 1774.

L. Apuleii opera omnia rec. G H. Hildebrand. Bd. II. 1842

Platonis opera ed. Hermann. Bd. VI S. 152 ff.

Anz, W., Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus. T. u. U. Bd. XV Heft 4. 1897.

Baeumker, Cl., Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. 1890. Münster.

Boehmer, W., Hermogenes Africanus. 1832. Sundiae.

Böhringer, F., Kirchengeschichte in Biographien. Bd. III. 1. Hälfte: Tertullian. II. Aufl. 1873. Stuttgart.

Bonwetsch, G. N., Methodius von Olympus. Bd. I. Schriften. 1891. Erlangen.

Caspari, C. P., Kirchenhistorische Anecdota. Bd. I. 1883. Christiania.

Daniel, H. A., Tatianus der Apologet. 1837. Halle.

Eucken, R., Die Lebensanschauungen der grossen Denker. 1890. Leipzig.

Freudenthal, J., Hellenistische Studien. Heft III. Der Platoniker Albinus und der falsche Alkinous. 1879. Berlin.

Harnack, A., Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius. Bd. I u. II, 1. 1893/97.

— Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. I. III. Aufl. 1894. Freiburg.

— Grundriss der Dogmengeschichte. III. Aufl. 1898.

— Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts. T. u. U. Bd. I Heft 1. 2. 1882.

— De Apellis gnosi monarchica. 1874. Leipzig.

— Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles. T. u. U. Bd. VI Heft 3. 1890.

— Tertullian in der Litteratür der alten Kirche: Sitzungsberichte der Berl. Akademie d. Wiss. 1895. XXIX.

— Die Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani u. s. w. T. u. U. Bd. I Heft 3. 1883.

Hase, K. v., Kirchengeschichte. XII. Aufl. 1900.

Hauck, A., Tertullians Leben und Schriften. 1877. Erlangen.

Heinrici, G., Die valentinianische Gnosis und die heilige Schrift. 1871. Berlin.

Hesselberg, K., Tertullians Lehre, aus seinen Schriften entwickelt. I. Teil. 1848. Dorpat.

Hilgenfeld, A., Die Ketzergeschichte des Urchristentums. 1884. Leipzig.

Huber, Joh., Die Philosophie der Kirchenväter. 1859. München.

Kurtz, J. H., Lehrbuch der Kirchengeschichte. XIII. Aufl. Bd I (bearbeitet v. N. Bonwetsch). 1899.

Liechtenhan, R., Die Offenbarung im Gnostizismus. 1901. Göttingen.

Möller, E. W., Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes. 1860. Halle.

Noeldechen, E., Tertullian. 1890. Gotha.

— Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians. T. u. U. Bd. V Heft 2. 1888.

Ritter, H., Geschichte der Philosophie. V. Teil: Geschichte der christlichen Philosophie. Bd. I. 1841. Hamburg.

Schmidt, C., Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus. T. u. U. Bd. VIII Heft 1. 2. 1892.

Staehelin, H., Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker. T. u. U. Bd. VI Heft 3. 1890.

Steuer, W., Die Gottes- und Logoslehre des Tatian. 1893. Leipzig.

Ueberweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie. II. Teil: Die patristische und scholastische Zeit. VIII. Aufl. 1898. Berlin.

Uhlhorn, Artikel „Hermogenes“ in Protestant. Real-Encycl. Herzog-Hauck. Bd. VII. III. Aufl. S. 756 f.

Walch, C. W. F., Entwurf einer vollständigen Historie der Kezereien. I. Teil. 1762.

Windelband, W., Geschichte der Philosophie. II. Aufl. 1900.

Zahn, Th., Die Dialoge des „Adamantius“ mit den Gnostikern. Zeitschrift für Kirchengeschichte. Bd. IX. 1888. S. 193 ff.

Zeller, E. v., Die Philosophie der Griechen. Bd. II, 2. III, 1. 2. III. Aufl. 1879—81.

Unter den uns erhaltenen Streitschriften Tertullians, des grossen Gegners aller Häresien, findet sich eine, die vor den andern unsere Aufmerksamkeit erregt, erstlich durch den ausschliesslich philosophischen Charakter des Streitobjekts, sodann durch die dialektische und abstrakte Form der Diskussion. An Wissenschaftlichkeit des Problems und seiner Behandlung wird diese Schrift unter den Werken des Kirchenvaters nur noch von der zusammenfassenden Monographie „De anima“ übertroffen. Indessen ist das letztgenannte Buch in Stoffwahl und Behandlung der Initiative seines Autors entsprungen und hat ihm mit Recht einen ehrenvollen Platz in der Geschichte der Psychologie gesichert. Dagegen merkt man bei der Lektüre der Streitschrift, die gegen die Lehre von der Ewigkeit der Materie gerichtet ist, leicht, dass ihre philosophische Haltung keineswegs dem freien Entschluss Tertullians entstammt, — der vielmehr gern abschweift in die Gebiete schalen Spottes und starren Schriftbeweises —, sondern ein Zwang ist, den der Gegner auf ihn ausübt.

Der Mann, der den Kirchenvater bewog, die Polemik in die abstrakte Höhe dialektischer Diskussion zu erheben, heisst Hermogenes. Er verdient es, gerade in der Geschichte der Philosophie gewürdigt zu werden, nicht um der weder das Thema erschöpfenden, noch in Beweis und Ergebnis befriedigenden Gegenschrift Tertullians, sondern um seiner eigenen philosophischen, leider nur sehr dürftig überlieferten Ansichten willen. Man wendet sich mit Interesse seit Jahrzehnten der Aufgabe zu, das Eindringen antiker Philosophie in den neuen Anschauungsgehalt, den das Christentum brachte, auseinander zu legen und die Mischung beider, wie sie das Dogma zeigt, zu erklären. Das ist Arbeit nicht nur der Theologen, sondern in gleichem Masse der Historiker der Philosophie. Die Aufmerksamkeit der letzteren wird sich besonders solchen Erscheinungen zuwenden müssen, bei denen die theoretische Reflexion vorherrscht, die eine reichere Aufnahme griechischer Philosopheme und eine originelle Verarbeitung derselben aufweisen. Zu diesen Erscheinungen gehört auch Hermogenes. Aber er ist von den Historikern der Philosophie noch stiefmütterlicher behandelt worden als von den Theologen.[1])

[1]) Im XVIII. Jahrhundert gab C. W. F. Walch in seiner „Historie der Kezereien“ 1762 in Bd. I S. 576—587 eine gute Darstellung. 1832 er-

Hierfür mag sowohl die Dürftigkeit der Überlieferung als die scheinbar ganz isolierte und folgenlose Stellung dieses Mannes massgebend gewesen sein. Gewiss zieht der Mangel umfassender Nachrichten der Beurteilung enge Schranken, wenn man nicht unvorsichtig und ungerecht gegen einen uns nur im Gewande des Häretikers präsentierten Denker verfahren will. Aber trotz dieser Schwierigkeiten dürfte eine genauere Untersuchung positive Resultate liefern, indem sich zeigen würde, nicht nur dass man Hermogenes unberechtigt isoliert, ja in eine ganz heterogene Umgebung versetzt hat, sondern dass er in einen bisher übersehenen Zusammenhang gehört, der für die Geschichte der altchristlichen Geistesbewegungen nicht ohne Belang ist.

Da die einzige Monographie, die bisher dem Hermogenes gewidmet ist, der „Hermogenes Africanus" von Boehmer, veraltet ist,[2]) so ist es Aufgabe der vorliegenden Arbeit, mit neuem Material und unter neuen Gesichtspunkten das Bild des Häretikers klarzustellen, wobei das Hauptgewicht auf die Darstellung der mannigfachen Beziehungen des Hermogenes zu seiner Zeit zu legen ist. Dem muss eine besondere ausführliche Darstellung des hermogeneïschen Lehrsystems vorausgehen, die sich wiederum auf genaue Sichtung der Überlieferung stützt.

---

schien in Stralsund die Abhandlung „Hermogenes Africanus. De moribus eius praecipue dogmaticis opinionibus exposuit Guilelmus Boehmer" Professor der Theologie in Greifswald. In den Monographien über Tertullian von Boehringer, Hauck, Noeldechen finden sich auch Darstellungen der Lehre des Hermogenes. Zuletzt hat Hilgenfeld in seiner „Ketzergeschichte des Urchristentums" 1884 S. 553—560 die Berichte Tertullians und Hippolyts über Hermogenes zusammengestellt. Vgl. auch Protestant. Real-Encyklopädie Bd. VII III. Aufl. S. 756—758, Art. „Hermogenes" von Uhlhorn und die kritischen Notizen in A. Harnacks „Geschichte der altchristlichen Litteratur" Bd. I S. 200, II, 1 S. 534. — Von philosophischer Seite hat H. Ritter in der „Geschichte der Philosophie" Bd. V S. 176—183 dem Hermogenes einen eigenen Abschnitt gewidmet und ihn auch in einen grösseren Zusammenhang gestellt: vgl. Anm. 189. Seitdem ist nichts mehr geschehen. Kurze Erwähnung findet Hermogenes in Hubers „Philosophie der Kirchenväter" 1859 S. 45, Überweg-Heinze Bd. II 8. Aufl. S. 61.

[2]) Boehmers Buch ebenso wie die treffliche Darstellung Ritters sind geschrieben vor der Entdeckung der hippolytischen Fragmente, die neues Material liefern. Ausserdem ist aber die Darstellung Boehmers trotz ihrer Breite [XXXII, 183 Seiten] von geringem Werte, da der Verfasser den Hermogenes nur zum Ausgangspunkt erbaulicher Betrachtung und gelehrten Räsonnements nimmt, die den grössten Teil des Buches füllen.

Erster Teil:

Hermogenes in der Überlieferung.

I.

Kritik der patristischen Quellen.

Hermogenes teilt das Schicksal der meisten christlichen Häretiker: dass wir über ihn nur die getrübten und parteiischen Berichte der Kirchenväter besitzen.

Als wichtigste Quelle wird man immer noch trotz Hippolyt die uns erhaltene Streitschrift Tertullians „Adversus Hermogenem" ansehen dürfen.[3]) Sie ist ein wertvolles Denkmal von der Lebendigkeit des geistigen Kampfes, der durch und um den originellen Denker entstand. Sie allein giebt uns, wenn auch spärlich, Auszüge und direkte kürzere Fragmente aus den Ausführungen des Hermogenes.

Indessen war letzterer schon früher in den Gesichtskreis des grossen Ketzerfeindes getreten. In dem zeitlich unmittelbar voraufgegangenen[4]) tertullianischen Buche „De praescriptione haere-

---

[3]) Dieser „Antihermogenes" [Tertulliani opera omnia ed. F. Oehler: Editio minor, S. 831—865], im folgenden als a. H. citiert, handelt allein von der Ewigkeit der Materie und hat drei Teile. — Voraus geht cap. 1 eine Schilderung der Persönlichkeit des Hermogenes. Cap. 2 und 3 giebt die dialektischen Beweise des Gegners im Auszuge wieder. — Der erste Teil, cap. 4 - 18, behandelt die Möglichkeit der Materie vom christlichen Gottesbegriff aus; der zweite, umfangreichste, cap. 19—34, sucht den Gegnern den biblischen Schriftbeweis zu entreissen; der letzte, kürzeste Teil, cap. 35—45, stellt oberflächlich Sätze des Hermogenes in wörtlicher Anführung einander gegenüber, um daraus logische Widersprüche innerhalb seiner Lehre zu beweisen.

[4]) Vgl. Noeldechen „Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians" T. u. U. Bd. V Heft 2 S. 56. 155. Am Anfang des „Antihermogenes" rekapituliert Tertullian kurz die These von „De praescriptione". Im Codex Leidensis folgt der „Antihermogenes" direkt auf „De praescriptione haereticorum".

ticorum" findet nach den Häresiarchen auch der Häretiker Hermogenes seine Stelle.[5])

Trotzdem das Buch „Adversus Hermogenem" keine Hindeutung auf Fortsetzung des Streites enthält, sich vielmehr als abgeschlossene Widerlegung der Irrlehre von der ewigen Materie giebt, hat Tertullian später noch einmal sich gegen den Irrlehrer gewandt in der speciellen Frage, ob die Seele materiellen Ursprungs sei, — wie jener behauptete —, oder nicht. Das Buch, das er „De censu animae adversus Hermogenem" geschrieben hat, ist verloren gegangen; wir erhalten einige dürftige Nachrichten darüber in dem späteren Werke „De anima".[6])

Im übrigen ist in den uns erhaltenen Schriften Tertullians der Name des Hermogenes nur noch zweimal genannt.[7])

Die tertullianische Streitschrift giebt sich als völlig selbständig

---

[5]) Vgl. „De praescriptione haereticorum" cap. 30 nach der Erwähnung Marcions, Valentins, Apelles' [Oehler a. a. O. S. 569] hos ut insigniores et frequentiores adulteros veritatis nominamus. Ceterum et Nigidius nescio qui, et Hermogenes, et multi alii adhuc ambulant pervertentes vias domini. Ebendort cap. 33 [Oehler a. a. O. S. 572]. Idem apostolus, cum improbat elementis servientes [vgl. Galaterbrief cap. IV, 9] aliquid Hermogenis ostendit, qui materiam non natam introducens deo non nato eam comparat, et ita matrem elementorum deam faciens potest ei servire quam deo comparat.

[6]) Das zweite Buch gegen Hermogenes muss unmittelbar vorangegangen sein, denn „De anima" beginnt: De solo censu animae congressus Hermogeni, quatenus et istum ex materiae potius suggestu quam ex dei flatu constitisse praesumpsit .... An verschiedenen Stellen kommt er darauf zurück, so cap. 3: Una iam congressione decisa adversus Hermogenem, ut praefati sumus, quia animam ex dei flatu, non ex materia vindicamus ..... Ebenso cap. 11. Ceterum adversus Hermogenem, qui eam ex materia, non ex dei flatu contendit, flatum proprie tuemur [das Folgende später Anm. 119]. In cap. 21 wird kurz noch einmal gegen die Materialität der Seele polemisiert, dann heisst es: Inesse autem nobis τὸ αὐτεξούσιον naturaliter iam et Marcioni ostendimus et Hermogeni. cap. 22. Cetera animae naturalia iam a nobis audiit Hermogenes cum ipsorum defensione et probatione, per quae dei potius quam materiae propinqua cognoscitur. — Hier und in cap. 24 erfahren wir auch einiges über den Inhalt der tertullianischen Gegenbehauptungen in „De censu animae". Er hat besonders die Freiheit des Willens, die Herrschaft über die Dinge und das Ahnungsvermögen im natürlichen Sinne als Zeichen der Gottverwandtschaft hervorgehoben, dabei aber den Abstand von der Gottheit in dem Gewordensein und der Leidensfähigkeit der unsterblichen Seele gesehen. Er hat sogar Platon gegen Hermogenes ausgespielt. Vgl. cap. 24. Multa item documenta teste ipso Platone divinationem animae probaverunt, quae proposuimus iam Hermogeni. — Aus alledem geht hervor, dass auch die Schrift „De censu animae" eine wesentlich philosophische Untersuchung war.

[7]) An die erste Kontroverse mit Hermogenes erinnert Tertullian „Adversus Valentinianos" cap. 16; vgl. später Anm. 275. Die Lehre von der materiellen Seele erwähnt er „De monogamia" cap. 16; vgl. später Anm. 43.

und lässt nirgends Beziehungen auf Vorgänger in der Bestreitung dieses Häretikers durchblicken. Die persönliche Erfassung des Gegners ebenso wie die Anführung von dessen eigenen Worten beweisen, dass Tertullian ihn unmittelbar vor sich hatte, der echt tertullianische Stil, dass er ohne litterarische Hilfsmittel mit eigenen Waffen vorging. Auch behandelt er ja diese Häresie als etwas ganz Neues.[8])

Dass aber Hermogenes schon früher einen Gegner in der Kirche gefunden hatte, bezeugt Eusebius von Cäsarea.[9]) Bischof Theophilus von Antiochien hat in einer Schrift, in der er zum Schriftbeweis sich besonders der Apokalypse des Johannes bediente, die Häresie des Hermogenes bekämpft. Leider ist diese Schrift uns nicht erhalten.

Theophilus und Tertullian sind die beiden einzigen direkten Bekämpfer des Hermogenes. Da aber der eine um 180 im syrischen Antiochien, der andere nach 200 im afrikanischen Karthago schrieb, so hat man früher angenommen,[10]) es seien zwei zeitlich und örtlich verschiedene Hermogenes von ihnen bestritten worden. Diese Ansicht wird heut allgemein zurückgewiesen. Dass es beidemal derselbe Gegner ist, lehren die auf beiden Bestreitern fussenden Häreseologen. Auch trifft man in des Theophilus zweitem Buche an Autolykus Spuren der Kontroverse mit Hermogenes an.[11]) Er

---

[8]) Vgl. a. H. cap. 1 [Oehler S. 831]. Hermogenis autem doctrina tam novella est.

[9]) Euseb. historia eccles. lib. IV cap. 24 [Dindorf S. 175 Zeile 4—9]. Τοῦ δὲ Θεοφίλου, ὃν τῆς Ἀντιοχέων ἐκκλησίας ἐπίσκοπον δεδηλώκαμεν, τρία τὰ πρὸς Αὐτόλυκον στοιχειώδη φέρεται συγγράμματα · καὶ ἄλλο πρὸς τὴν αἵρεσιν Ἑρμογένους τὴν ἐπιγραφὴν ἔχον, ἐν ᾧ ἐκ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου κέχρηται μαρτυρίαις . . . .

[10]) Vgl. Mosheim: Commentar. de rebus christian. ante Constantin. Magnum S. 453. Walch: Historie der Kezereien S. 577 und 579.

[11]) „Ad Autolycum“ lib. II cap. IV [Otto S. 54 f. resp 82 B—E]. Nach kurzer Erwähnung der Stoiker und Epikureer werden Plato und „die von seiner Sekte“ angeführt, die dem ewigen Schöpfer des Weltalls eine gleichewige Hyle zur Seite setzen. Hieran knüpft Theophilus sofort die Entgegnung: a) dass Gott dann nicht mehr Schöpfer genannt werden könne, — b) dass die Materie als ungeworden auch unveränderbar und damit Gott gleich werde, — c) dass es Menschenkunst sei, aus gegebenem Stoff zu bilden; Gott aber, der allein Seele und Bewegung gebe, zeige gerade dadurch seine Allmacht, dass er aus Nichts schaffe. — Im übrigen ist es eigentümlich, dass allein Theophilus die Christologie und Eschatologie [vgl. Hippolyts und Philasters Berichte im folgenden] und allein Tertullian die Psychologie des Hermogenes überliefert hat. Da aber die Centrallehre von der unerschaffenen Materie für beide Hauptziel der Polemik bildet, so ist der Unterschied in der Hervorhebung von Einzellehren, die aus jener fliessen, durch jene interessante Thatsache zu erklären, dass der Orient mehr Interesse an der Christologie [Athanasius u. a.], der Occident mehr für

polemisiert gegen die platonische Lehre von der ewigen Materie und betont ihr gegenüber die Schöpfung aus Nichts. Dabei berührt er sich mehrfach im Gedanken mit Tertullian, ohne darum Grund zu geben, letzteren von Theophilus abhängig sein zu lassen.[12])

Unter den Häreseologen, die über Hermogenes berichten, steht Hippolyt von Rom oben an. Freilich in seinem älteren Ketzerkatalog, dem „Σύνταγμα", hatte er von jenem noch nichts verzeichnet; seinem zweiten, grösseren ketzerbestreitenden Werke, dem neuerdings wiedergefundenen „Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος" fügte er eine kurzgefasste, aber klare und übersichtliche Darstellung der Theorien des Hermogenes ein.[13])

Diese bringt zuerst die Lehre von der Materie und die Beschreibung der Weltbildung aus derselben, darauf die Lehre von Christus, besonders die eigentümliche Anschauung von der Himmelfahrt mit Berufung auf den neunzehnten Psalm.

Für den letzteren Abschnitt ist Tertullian als Quelle ausgeschlossen. Aber auch die Parallele der ersten Sätze mit Stellen im Tertullian beweist nicht, dass Hippolyt aus diesem geschöpft hat.[14]) Diese Sätze konnte Hippolyt auch bei Theophilus finden, wenn er sie nicht aus Schriften des Hermogenes selbst oder eigener

---

die Anthropologie [Tertullian, Augustin] zeigt. [Vgl. Ueberweg-Heinze Bd. II[8] S. 96.] Die Christologie des Hermogenes wird von Tertullian nur gestreift. [Vgl. Anm. 122.]

[12]) Analogien zwischen Tertullians und Theophilus' Gedanken finden sich: so der Hauptbeweis gegen die Materie, dass sie den Gottesbegriff beeinträchtige; indessen ist dies Gemeingut aller, die gegen obige Lehre auftreten. Beiden gemeinsam ist ferner die Lehre, dass der Logos mithelfe bei der Schöpfung, die Berufung auf Proverbia VIII, 20 ff. sowie die Exegese Genesis I, 1 ἐν ἀρχῇ in Bezug auf Logos resp. Sophia [vgl. Anm. 112]. — Andererseits findet aber des Theophilus starke Benutzung der Johannisoffenbarung, von der Eusebius spricht, kein Analogon in Tertullians Schrift, auch weist Tertullian den Hermogenes den Stoikern zu, während Theophilus ihn als Platoniker betrachtet zu haben scheint. Die dogmatische Übereinstimmung in Bezug auf Logos resp. Sophia beweist keinerlei litterarische Abhängigkeit.

[13]) Vgl. Hippolyti Refutationis omnium haeresium libri X edd. Duncker et Schneidewin; lib. VIII § 17 S. 432/434. Den Text geben die Anmerkungen in dieser Reihenfolge: Anm. 138, 67, 105, 86, 138, 191, 122.

[14]) Vgl. A. Harnack „Die Überlieferung d. gr. Apologeten" u. s. w. T. u. U. Bd. I Heft 1. 2 S. 294—297. Die dort zum Beweise der gemeinsamen Abhängigkeit Tertullians und Hippolyts von Theophilus aufgestellten Parallelen aus den Berichten beider sind nicht beweiskräftig; denn sie sind entweder zu allgemein oder beziehen sich auf die eigenen Worte des Hermogenes. Letztere brauchte Tertullian nicht erst bei Theophilus zu suchen. Vgl. Anm. 87.

Überlieferung nahm. Sehr wahrscheinlich ist es, dass die christologischen Sätze dem Theophilus entnommen sind. Der eine Satz bei Clemens von Alexandrien, der die hermogeneïsche Ansicht von der Himmelfahrt berichtet,[15] hat ihm jedenfalls nicht als Quelle dienen können. Denn bei Hippolyt steht der Satz von der Ablegung des Leibes am Ende eines umfassenderen Christusbekenntnisses. Das letztere geht aber auf Hermogenes direkt oder vermittelst der Polemik des Theophilus zurück. Danach bleiben als Quelle für Hippolyt nur des Hermogenes Schriften oder das Buch des Theophilus. Nun nennt Theodoret von Kyrrhus, der von Hermogenes die Lehre von der Materie, von der Ablegung des Christusleibes in der Sonne und dazu den Satz vom Untergang des Teufels und der Dämonen in der Materie verzeichnet,[16] als Bestreiter dieses Häretikers und Gewährsmänner für seinen Bericht Theophilus von Antiochien und „Origenes“. Unter letzterem versteht er die unter dessen Namen gehende Schrift Hippolyts. Der Satz von den Dämonen und der damit verbundene Satz von der Ablegung des Leibes sind sicher auf Theophilus zurückzuführen. Die erste Hälfte des theodoretischen Berichts ist eine Wiedergabe des im Summarium des „Elenchus“ über Hermogenes Gesagten.[17] Stammt danach der christologische Abschnitt in Hippolyts achtem Buch sicher von Theophilus, so ist auch der kosmologische auf dieselbe Quelle mit grosser Wahrscheinlichkeit zurückzuführen.

Epiphanius erwähnt Hermogenes gar nicht. Dagegen hat uns

---

[15]) Vgl. Clemens Alexandrinus „Eclogae ex prophetis“ § 56. Migne Patrol. gr. l. Bd. 9 Spalte 724 C. Zu der Auslegung von Psalm XIX, 6: ἔνιοι μὲν οὖν φασὶ τὸ σῶμα τοῦ κυρίου ἐν τῷ ἡλίῳ αὐτὸν ἀποτίθεσθαι ὡς Ἑρμογένης.

[16]) Vgl. Theodoretus „Epitome“ lib. I § 19. Migne Patrol. graec. l. Bd. 83 Spalte 369. Ὁ δὲ Ἑρμογένης ἐξ ὑποκειμένης ὕλης καὶ συναγεννήτου τὸν θεὸν ἔφη δημιουργῆσαι τὰ πάντα. Ἀδύνατον γὰρ ὑπέλαβεν ὁ ἐμβρόντητος καὶ τῷ θείῳ τῶν ὅλων ἐκ μὴ ὄντων δημιουργεῖν. Οὗτος τοῦ κυρίου τὸ σῶμα ἐν τῷ ἡλίῳ εἶπεν ἀποτεθῆναι, τὸν δὲ διάβολον καὶ τοὺς δαίμονας εἰς τὴν ὕλην ἀναχεθέσεσθαι. Κατὰ τούτου συνέγραψε Θεόφιλος ὁ τῆς Ἀντιοχέων ἐπίσκοπος καὶ Ὠριγένης ὡσαύτως.

[17]) Theophilus spricht ad Autolycum lib. II cap. 28 [Otto S. 138 resp. 105 A] davon, dass er ἐν ἑτέροις vom Satan gehandelt habe; das scheint in dem Werke gegen Hermogenes gewesen zu sein. — Der erste Satz Theodorets dagegen giebt wieder, was Hippolyt im Summarium d. i. lib. X des „Elenchus“ § 28 sagt [Duncker & Schneidewin S. 530]. Ἑρμογένης δέ τις καὶ αὐτὸς θελήσας τι λέγειν, ἔφη τὸν θεὸν ἐξ ὕλης συγχρόνου καὶ ὑποκειμένης τὰ πάντα πεποιηκέναι· ἀδυνάτως γὰρ ἔχειν τὸν θεὸν μὴ οὐχὶ ἐξ ὄντων τὰ γενόμενα ποιεῖν. Gegen Hilgenfeld [„Ketzergeschichte d. Urchrts.“ S. 77] ist wie oben zu bemerken, dass der Satz von der Ablegung des Leibes das Vorderglied zu dem von den Dämonen als Hinterglied bildet und aus derselben Quelle stammt.

der Bischof Philastrius von Brescia einen höchst konfusen Bericht hinterlassen. Zuerst wird Hermogenes den Sabellianern und Praxeanern beigesellt.[18]) Darauf folgt aber unter der Marke des „nichtigen Wahns der Galater, des Seleukus und Hermias“ die Lehre von der ewigen Materie, von der Materialität der Seele, von der Ablegung des Christusleibes in der Sonne nach dem Psalmwort, von der Leugnung des sichtbaren Paradieses nach Platon. Darauf nach einer Zwischenbemerkung die Lehren, dass die Seelen aus Feuer und Geist bestehen, dass deshalb die Wassertaufe verboten sei, dass die Engel die Schöpfer der Seelen seien, dass die Welt teuflisch sei, und die Auferstehung in der Kindererzeugung bestehe.[19]) Dann werden als ihre Schüler die Proklianiten und Hermeoniten genannt, denen als neue Häresie eine doketische Christologie und die Auferstehungsleugnung angerechnet wird. Auch diesen wird galatische Herkunft zugewiesen.[20])

---

[18]) Vgl. Philaster episcop. Brixiensis „De haeresibus liber“ cap. 54 [Oehler Corp. haereseolog. I S. 55]: Sabellius post istum, de Libya, discipulus eius [des Noët cap. 53], similitudinem sui doctoris itidem secutus est et errorem, unde et Sabelliani postea sunt appellati, qui et Patripassiani et Praxeani a Praxea et <Hermogeniani ab> Hermogene, qui fuerunt in Africa, qui et ita sentientes abiecti sunt ab ecclesia catholica.

[19]) Philaster De haer. lib. cap. 55 [Oehler a. a. O. S. 55—57]: Quae est haec vanitas Galatarum, Seleuci et Hermiae haereticorum? Qui cum volunt deum esse incorporeum, hylen etiam, id est materiam mundi coaeternam esse cum deo asserunt, et materiam quidem elementorum quae est sine anima, irrationabilis scilicet, quae facta est a deo patre per filium ex nihilo, ut possit esse quae ante non erat, non ita accipiunt; spiritum autem hominis, id est animam non factam a deo per filium, sed de terra esse aiunt; malum autem aliquando a deo, aliquando esse a materia asserunt. Salvatorem autem in carne negant sedere ad dexteram patris, sed exspoliasse carnem et posuisse in solem aestimant; quia dixit propheta, cum nesciant quid dixerit: In sole posuit tabernaculum suum. Paradisum visibilem negant a Platone, et isti vanitatibus servientes, et animas hominum de igne et spiritu esse aestimantes isto baptismo non utuntur, propter verbum hoc quod dixit Joannes baptista: Ipse vos baptizabit in spiritu et igne. Isti angelos dicunt creatores esse animarum nostrarum, non Christum salvatorem; mundum autem istum infernum esse adserunt, et resurrectionem in filiorum procreatione hanc esse praedicant quae fit in humano genere quotidie, non illam immortalitatis futuram atque gloriosam annuntiant expectantes.

[20]) Philaster De haer. lib. cap. 56 [Oehler a. a. O. S. 57/58]: Alii sunt disciputi horum, qui Proclianitae appellantur et Hermeonitae. Addunt etiam diversos errores etc. . . . . Christum autem in carne venisse negantes, resurrectionem et iudicium non sperantes, de virgine natum eum non credentes, qui in locis Galatiae commorantur, et ut vulpes latitantes plurimos depraedantur sicut Salomon testatus est, dicens: Prendite nobis vulpes minimas, exterminantes vineam domini salvatoris.

Augustins Ketzerkatalog[21]) und die Häreseologie des „Prädestinatus“[22]) folgen im wesentlichen diesem Bericht.

Die Darstellung ist hier wie in den meisten Kapiteln des philastrischen Werkes so verwirrt, auf Missverständnissen aufgebaut und kritiklos, dass sie nur mit Vorsicht zu übernehmen ist.

Die Zusammenstellung des Hermogenes mit Praxeas kann nur durch die Nebeneinanderbehandlung beider Ketzer in Tertullians Werken sich erklären, da inhaltlich keine Berührung zwischen ihnen stattfindet.[23])

Der erste Teil der unter der „galatischen Häresie“ zusammengestellten Sätze dagegen enthält echtes Gut, dessen Ursprung auf die beiden Streitschriften von Tertullian und die ältere von Theophilus zurückzuführen ist, da Philaster und Epiphanius nachweislich Hippolyts „Elenchus“ nicht benutzt haben. Aus Tertullians „Antihermogenes“ scheinen die Sätze von der ewigen Materie nebst der kirchlichen Gegenbehauptung zu sein. — Aus „De censu animae“ rührt die Mitteilung her, dass die Menschenseele aus der Materie stamme. Dass das Böse teils von Gott, teils von der Materie sei, hat Philaster gläubig der tertullianischen Konsequenzmacherei entnommen.[24]) Die „galatische Häresie“ sowie einzelne Ausdrücke erinnern sehr an Tertullian.[25]) Aber schon die Bezeichnung „hylen“

---

[21]) Augustin „De haeresibus liber“ [Oehler Corp. haereseolog. I S. 214/15] cap. 59 die Seleuciani nach Philaster cap. 55; cap. 60 die Proclianitae.

[22]) „Praedestinati liber primus qui est de haeresibus“ [Oehler a. a. O. S. 254/55] schreibt Augustin cap. 59 wörtlich ab. Dagegen bringt er cap. 60 über die Proklianiten einen ausführlichen Artikel, der beginnt: Sexagesimam haeresim Proclianistae a Proclino fecerunt. Dicunt isti, dei filium sic paruisse in terris, sicut Raphaëlem angelum aut Gabriëlem, non carne adsumpta, sed visa. Sic se miscent populo dei, ut non intelligantur. Denique quia nullum alium errorem patiuntur, communicant nobiscum; et hoc est quod peius est, quia quascumque simplices invenerint, ita eos faciunt sentire et credere. Nun folgen einige ihrer Argumente; darauf wird Tertullian als ihr kräftiger Bekämpfer genannt und ein grösseres Stück aus seiner Streitschrift citiert. Vgl. Anm. 28.

[23]) Vgl. A. Harnack in „Tertullian in der Litteratur der alten Kirche“ Sitzungsberichte der Berliner Ak. d. W. 1895 XXIX S. 23 und 31.

[24]) Vgl. Tertullians Ausführungen a. H. cap. 13—16. Der Lehre des Hermogenes selbst widerspricht diese These geradezu. Vgl. Walch a. a. O. S. 585.

[25]) Hier scheint dem Philaster die Stelle „De praescriptione haereticorum“ cap. 33 vorgeschwebt zu haben. Tertullian wendet dort [vgl. Anm. 5] das Citat aus Galaterbrief cap. IV, 9 gegen Hermogenes an, wo Paulus den Galatern vorwirft, dass sie wieder den ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα dienen wollen. Das überträgt Philaster auf diese Häresie wörtlich und spricht von der vanitas Galatarum und von den vanitatibus servientes. [Vgl. Tertullian oben: elementis servientes.] Ähnlich vermutet W. Boehmer „Hermogenes Africanus“ S. 128 Anm. 1 [anders S. 137]. — Ebenso weist das philastrische materiam elementorum auf

lässt auf griechische Vorlage schliessen. Nur auf Theophilus ist die Notiz über die Ablegung des Leibes nebst der Psalmstelle, ferner der Satz vom Paradies, das einzig sichere Neue, das uns Philaster bietet, zurückzuführen.[26])

Fremd aber sind die Namen des Seleukus und Hermias. Es ist nun wahrscheinlich, dass der Name des Hermogenes, durch Missverständnis in die sabellianische Häresie gerückt, an die Spitze der folgenden zu stellen ist, dass dagegen der Bericht über Seleucianer und Hermianer von der Lehre, dass die Seelen aus Feuer und Geist seien, an beginnt. Dass deren Lehre mit der hermogeneïschen in Verbindung stehe oder Sätze des Hermogenes unter den ihrigen sich finden, ist sehr unwahrscheinlich.[27]) Noch ferner steht unserem Thema die Lehre der Proklianiten, auch nach der Darstellung des „Prädestinatus".[28])

das tertullianische matrem elementorum. Dass er nun auch die Proklianiten [cap. 56] zu Galatern macht, darf bei seinen sonstigen Missverständnissen nicht wundernehmen. — Jedenfalls hat Philaster auch aus „De praescriptione haereticorum" geschöpft.

[26]) Der Voranstellung des griechischen Wortes und der hinzugefügten Erläuterung [id est materiam mundi] wegen könnte man vielleicht annehmen, dass Philaster nur Theophilus benutzt habe. Allein die Lehre von der Materialität der Seele sowie die Anm. 24 und 25 erwähnten Reminiscenzen nötigen, bei Philaster Bekanntschaft mit Tertullians gesamter Polemik gegen Hermogenes vorauszusetzen. Jedenfalls sind beide Schriftsteller von ihm durcheinandergemengt, missverstanden und mit Willkür citiert worden. Auf theophileïschen Ursprung des Satzes vom Paradiese führt das „a Platone".

[27]) Man könnte vielleicht annehmen, in des Theophilus Schrift sei Seleukus [Hermias als philastrische Korruptel gefasst], wie bei Tertullian „De praescriptione haereticorum" cap. 30 Nigidius, als Gefährte des Hermogenes genannt; überhaupt berichte Theophilus viel mehr von Hermogenes, als Tertullian wisse. Nun lassen sich aber Widersprüche wie, dass die Seelen einmal aus Materie, das andere Mal aus Feuer und Geist sein sollen, nicht vereinen. Auch ist die Aufhebung der Taufe gegen das sonst von Hermogenes' Kirchlichkeit bei Hippolyt und Tertullian Überlieferte. Vgl. Anm. 122.

Höchstens kommen in Betracht die Sätze, mundum infernum esse, womit aber nur ihre Materialität bezeichnet wäre, und angelos creatores esse animarum. Vgl. später Anm. 129, 131.

Das übrige gehört einer uns noch unbekannten Sekte [besonderer Taufritus?] der Seleucianer an, die mit Hermogenes nichts zu thun hat.

[28]) A. Harnack [„Tertullian in der Litteratur der alten Kirche" S. 32] hat in der Darstellung des „Prädestinatus" cap. 60 Reste der Schrift „De censu animae" und Nachrichten von der Lehre des Hermogenes zu entdecken geglaubt. Indessen wird bei genauerer Untersuchung, wozu hier nicht der Ort ist, deutlich, dass der „Prädestinatus" in cap. 60 [vgl. Anm. 22] zwar bestimmt eine Schrift Tertullians, aber nicht „De censu animae" benutzt hat. Philaster hat in cap. 126, weniger in cap. 80, Gedanken aus „De censu animae" verwertet. Doch trägt er nichts zur Erweiterung unserer Kenntnis hermogeneïscher Lehre bei.

Dass Philaster die Schrift des Theophilus gelesen habe, ist als sicher anzunehmen.[29]) Aber auch Tertullians verlorene Schrift über den Ursprung der Seele muss er vor Augen gehabt haben. Denn dass diese Schrift im vierten Jahrhundert noch gelesen wurde, bezeugt ein aus einem jener Zeit angehörenden Fragment genommener Satz, welcher sagt, dass nach Hermogenes es mit dem Menschen nach dem Tode aus sei.[30]) Dies führt auf Tertullian.[31])

Fassen wir die Resultate der Kritik und Wertung der Quellen zusammen, so ergiebt sich:

Unter den Griechen ist Hermogenes von Theophilus mit einer, für uns verlorenen, Streitschrift,[32]) unter den Lateinern von Tertullian mit zwei Schriften angegriffen worden, wovon nur die erste erhalten ist. Diese dient als Hauptquelle für uns.

Auf der Schrift des Theophilus fusst der sichere und zuverlässige Bericht Hippolyts, auf beiden Theodoret.

Theophilus und beide Schriften Tertullians hat Philaster benutzt, der eine sehr verwirrte und nur mit Vorsicht anzunehmende Darstellung liefert. Gerade bei ihm ist möglichste Zurückhaltung gegenüber seinen mannigfaltigen Nachrichten nötig, wenn man nicht das Bild der hermogeneïschen Lehre ins Unklare und Nebelhafte erweitern will.

Man muss sich in der Hauptsache mit den wenigen und dürftigen, aber sicheren Strichen Tertullians und Hippolyts begnügen.

[29]) Im Orient war die Schrift noch bis ins fünfte Jahrhundert hinein [vgl. Theodoret Anm. 16] zu finden. Philaster kann sie auf den ausgedehnten Reisen, die er in seiner Jugend unternommen hatte, einmal in die Hände bekommen haben.

[30]) Vgl. Caspari „Kirchenhistorische Anecdota" S. 225 ff. Altercatio S. Ambrosii c. eos, qui animam non confitentur u. s. w. S. 229: Cesset Ermogenis, qui dicit, nihil post mortem hominem futurum.

[31]) Vgl. A. Harnack „Tertullian in d. Litt. d. alten Kirche" S. 23/24, der zeigt, dass nicht Philaster, sondern „De censu an." die Quelle der „Altercatio" hier ist.

[32]) Wir erhalten nun also von der Schrift des Bischofs von Antiochien folgendes Bild: Sie wandte sich gegen die Hauptlehre von der ewigen Materie, scheint aber dieses Hauptthema haben zurücktreten lassen gegenüber eingehender Behandlung einzelner Details, die aus jener Lehre abgeleitet waren. Besonders nahm sie Anstoss an der Lehre von der Ablegung des Christusleibes in der Sonne und an den Abweichungen von der gemeinchristlichen Eschatologie in Bezug auf jüngstes Gericht, Hölle und Paradies. Dagegen wird sie die vielen Citate aus der Johannesapokalypse gerichtet haben, während diese Schrift für die Polemik gegen die Ewigkeit der Materie keinen Anhalt bot. [Boehmer a. a. O. S. 126 und Harnack T. u. U. Bd. I Heft 1. 2 S. 297 bemühen sich vergebens, für letzteres Stellen zu finden.] Jedenfalls hat Theophilus den Hermogenes als Platoniker betrachtet.

II.

Die Persönlichkeit.

Wie von den meisten Männern, die das Unglück hatten, im Streit der Meinungen in der Kirche zu unterliegen, haben auch von Hermogenes die Häreseologen, diese Totengräber der Geister, nur kurze Abrisse seiner anstössigen Lehren gegeben, ohne Sinn für die Persönlichkeit ihres Urhebers und sein geschichtliches Wirken zu haben.

Dagegen lässt uns Tertullians Schrift manches von dem Eindruck merken, den die Person des Häretikers auf seinen Gegner macht. Sie zeichnet, wenn auch gehässig und übertrieben,[33] ein Bild von dem Häretiker, seinem Thun und Treiben und dem Einfluss, den er ausübt.

Was den Ort anbetrifft, so nimmt man an, dass Tertullian in Karthago schreibt, und dass Hermogenes in derselben Gemeinde zur Zeit der Abfassung wohnt und wirkt. An Rom zu denken, liegt jedenfalls kein Anlass vor.[34] Vielmehr lassen die scharfe Polemik und die konkreten Aussagen des Kirchenvaters erkennen, dass er durch den Häretiker in der Gemeinde selbst beunruhigt wird. Hermogenes muss durch seinen wachsenden Einfluss dem streitbaren Wächter des Gemeindeglaubens so gefährlich geworden sein, dass dieser zum Angriff vorging. Denn in der Gesamtschrift gegen die Häretiker wird er erst in zweiter Linie genannt, wenn auch aus dieser Schrift hervorgeht, dass er schon seit einiger Zeit in Karthago weilt.[35] Hier erscheint Hermogenes noch unter den

[33] Es ist Stil in Tertullians Streitschriften, am Eingange zuerst die Person des Angegriffenen zu verunglimpfen, so „Adversus Marcionem" lib. I, „Adversus Praxean".

[34] Noeldelchen „Tertullian" S. 203 meint: „Tertullian kannte diesen Mann wohl persönlich und vermutlich von Rom her, wo wahrscheinlich der Maler auch zur Zeit dieses Streites gelebt hat," vgl. auch in T. u. U. Bd. V Heft 3 S. 161. Das sind aber leere, durch nichts begründete Vermutungen. Die Analogie des Praxeas kann nichts helfen, da dieser in bestimmter Mission an den römischen Bischof ging. Ausserdem hätte, wenn Hermogenes in Rom eine Zeitlang thätig gewesen wäre, Hippolyt ihn sicher in seinem „Syntagma," das nach Harnack nach, nach Lipsius kurz vor 200 geschrieben ist, und in welches er auch schon die Theodotianer [vgl. später Anm. 319] aufgenommen hatte, angeführt.

[35] Vgl. „De praescriptione haereticorum" cap. 30, 33. Vgl. Anm. 5. Es ist als wahrscheinlich anzunehmen, dass in dieser Schrift nur die Häretiker genannt werden, welche Anhänger in der Heimatgemeinde Tertullians hatten oder daselbst persönlich wirkten. Zu den ersteren gehören Marcion, Valentin,

verschiedenen heterodoxen Lehrern, die in der geistig regen Gemeinde von Karthago geeigneten Boden für die Aussaat ihrer Sondermeinungen fanden. Ein reiches Leben wogte in der karthagischen Christenheit. Die marcionitische Nebenkirche hatte ihre Ableger hier, Schüler des Appelles und Valentin waren vertreten, und gerade damals begann schon der Montanismus die Geister unter den Grosskirchlichen zu scheiden. Die Schrift gegen alle Ketzer wurde um 200 geschrieben.[36])

Ein deutlicheres Bild zeichnet uns nun die Sonderschrift, die ein bis drei Jahre darauf gefolgt sein muss.[37]) Wir vernehmen hier: Hermogenes war kein Wanderlehrer, sondern hatte seinen bestimmten Beruf; er war Maler. Er besass ein Atelier, das zugleich auch Ausgangspunkt seiner Lehrthätigkeit gewesen zu sein scheint.[38]) Er hatte Schüler, welche die einzelnen Fäden der Theorie ihres Meisters weiterspannen.[39]) Tertullian kommt in zahlreichen Anspielungen auf diesen Beruf zurück.[40]) Trotzdem lässt

Apelles, zu den letzteren deutlich Nigidius, Hermogenes. Über Nigidius wird nichts gesagt, aber Hermogenes wird sichtlich als bedeutendster nächst den Häresiarchen berücksichtigt, so auch cap. 7 sein Stoicismus [vgl. später Anm. 193], ja seinetwegen wird die Glaubensregel specieller gefasst cap. 13 [Oehler S. 557] . . . mundi creatorem qui universa de nihilo produxerit per verbum suum . . . [dieser Zusatz fehlt in den beiden anderen Relationen derselben: „De virginibus velandis" cap. 1. „Adv. Praxean" cap. 2] vgl. cap. 33. Die Tendenz dieses Buches, den Häretikern die Schrift zu entreissen, liess ein genaueres Eingehen auf Hermogenes überflüssig erscheinen. Vgl. Anm. 45.

36) Nach Noeldechen [T. u. U. Bd. V Heft 3 S. 55 und 155] etwa 199/200.

37) Während Uhlhorn den „Antihermogenes" auf 206/7, Hesselberg ihn 205 ansetzt, datiert ihn Noeldechen [T. u. U. Bd. V Heft 3 S. 56 ff.] auf 202 [vgl. A. Harnack Chronologie d. Altchristl. Litt. Bd. II, 1 S. 535], ebenso „De censu animae" [a. a. O. S. 156] vor 210.

38) Vgl. a. H. cap. 22 [Oehler S. 848]. Scriptum esse doceat Hermogenis officina.

39) a. H. cap. 38 ist von einem seiner Schüler die Rede, der eine Lücke in den Ausführungen durch Beweise ausfüllen wollte. [Vgl. später Anm. 71.] Auch Hippolyt spricht von Schülern, denen Hermogenes seine Kosmologie als ein neues Dogma vorführte. [Vgl. später Anm. 138.]

40) a. H. cap. 1 [Oehler S. 831] falsarius . . . cauterio . . . cap. 2. [S. 832] Hanc primam umbram plane sine lumine pessimus pictor illis argumentationibus coloravit . . . cap. 33 [S. 856] Sed dum illam Hermogenes inter colores suos invenit . . . cap. 36 [S. 858] Nisi quod, si tam rectas lineas ducis, Hermogenes, quam ratiocinaris, pictor te bardior non est. cap. 38. [S. 860] . . . lineam extremam quam, quantum proprie pictor, agnoscis finem esse omni rei cuius linea extrema est. cap. 39 [S. 860]. Et hic a lineis tuis excidisti, quibus circa personam dei usus es, . . . cap. 45 [S. 865] Nisi quod Hermogenes, eundem statum describendo materiae quae est ipse, documentum artis suae dum ostendit, ipse se pinxit. Aus der letzten Bemerkung, wie Noeldechen

sich Genaueres über Art, Umfang und Bedeutung seiner Kunst nicht sagen. Man hat auf das Malen mythologischer Scenen und heidnischer Götterbilder geschlossen.[41]) Doch lässt sich aus den angeführten Stellen dies nicht ableiten. Denn der Montanist Tertullian stand dem gesamten Kunstbetriebe misstrauisch gegenüber und mochte leicht das Bilderverbot des Dekalogs auf alle bildenden Künste ausdehnen.[42])

Ein weiteres Zeichen des montanistischen Rigorismus ist der Vorwurf, dass Hermogenes zu oft heirate.[43]) Es handelte sich dabei also nicht, wie bei vielen Gnostikern, um antinomistische, illegitime Geschlechtsverhältnisse, sondern um rechtmässige Ehen des mehrmals Witwer Gewordenen, deren wiederholten Vollzug Hermogenes durch Berufung auf das göttliche Gesetz rechtfertigte.[44]) Immerhin bekundet sich darin eine grössere Sittenfreiheit, die den Strengeren in der Gemeinde, namentlich den Montanisten, anstössig erschien.

Über Beruf und Lebensverhältnisse hinaus zeichnet nun aber Tertullian mit gewohnter Schärfe ein Bild von dem intellektuellen Charakter des Mannes, der, „ein unruhiger Kopf, Geschwätzigkeit für Beredsamkeit, Frechheit für Energie, Schmähsucht für Pflicht guten Gewissens hält".[45]) Zieht man die Farben des Unmuts, der

„Tertullian" S. 206, schliessen zu wollen, er sei Porträtmaler gewesen, ist nicht berechtigt.

[41]) Vgl. Neander „Antignosticus" S. 343. Böhringer „Biographien Bd. III Tertullian" S. 594 wegen a. H. cap. 1 [S. 831] . . . pingit illicite.

[42]) a. H. cap. 1 [Oehler S. 831] . . . legem dei in artem contemnit. Vgl. Hauck „Tertullians Leben und Werke" S. 251.

[43]) a. H. cap. 1 [S. 831] . . . nubit assidue, totus adulter et carnis et praedicationis, siquidem et nubentium contagio foetet [hier ist der Montanismus Tertullians deutlich erkennbar] nec ipse apostolicus Hermogenes in regula perseveravit [dies ist die praedicatio vgl. II. Timotheusbrief cap. I, 15]. Vgl. „De monogamia" cap. 16 [Oehler S. 449] Talis infirmitas [scil carnis] et tertio et quarto et usque septimo forsitan matrimonio sufficit, ut quae totiens fortior quotiens fuerit infirmior, habitura iam non apostolum auctorem, sed Hermogenem aliquem, plures solitum mulieres ducere quam pingere. Materia enim in illo abundat, unde et animam esse praesumens multo magis spiritum a deo non habet, iam nec psychicus, quia non de afflatu dei psychicus. — Die Verwerfung der zweiten Ehe ein Hauptstreitpunkt zwischen Montanisten und Katholiken.

[44]) Vgl. a. H. cap. 1 [S. 831] . . . legem dei in libidinem defendit . . . Er meinte wohl Genesis cap. I, 28. — Jedenfalls gründet Hesselberg [„Tertullians Lehre" 1. Teil S. 110/11] sein hartes Urteil zu einseitig auf Tertullians Färbung. Allerdings wird nicht zu leugnen sein, dass des Hermogenes weitherzigere Auffassung vom Erlaubten mit seiner physischen Auffassung des Bösen im Zusammenhang steht.

[45]) a. H. cap. 1 [S. 831] Denique ad hodiernum homo in saeculo [Her-

vermutlich durch persönliche Gegnerschaft verstärkt ist, ab, so lassen die erhaltenen Fragmente der hermogeneïschen Ausführungen das gezeichnete Bild als wesentlich richtig erscheinen: von der Redegewandtheit zeugt seine Dialektik, von der Energie, die „den einzelnen schmähend entgegentritt", seine in den Fragmenten öfters auftretende Polemik, und das starke Selbstbewusstsein ist natürlich bei einem Mann, der über seinen Beruf hinaus durch Rede und Schrift seinen Spekulationen einen Anhängerkreis in der Gemeinde verschafft.

Indessen war die karthagische Gemeinde nicht sein erstes Wirkungsfeld. Er ist gleich vielen Zeitgenossen[46]) aus dem Osten gekommen. Syrien oder Phönicien ist seine Heimat.[47]) Dort hatte er schon eine derartige Propaganda betrieben, dass ihn Theophilus in der erwähnten Streitschrift angriff. Die Zeit dieses Konfliktes kann nicht genau bestimmt werden; sie schwankt zwischen 180 und 190.[48]) Wie lange danach Hermogenes noch im Osten geblieben ist, lässt sich nicht sagen. Möglicherweise hat ihm die Schrift des Bischofs den Aufenthalt verleidet. Aus der Kirche gedrängt hat er sich dadurch nicht gefühlt. Er scheint in Karthago schon lange festen Fuss gefasst zu haben, ehe Tertullian ihn angriff, und auch dessen Verketzerung hat ihn nicht von der Gemeinde getrennt. Er lebte noch in ihr um 219,[49]) als sein

---

mogenes war der einzige selbständige Häretiker, der Tertullian noch lebend entgegentrat]; et natura quoque haereticus, etiam turbulentus, qui loquacitatem facundiam existimet, et impudentiam constantiam deputet et maledicere singulis officium bonae conscientiae iudicet.

[46]) Irenäus kam aus Kleinasien nach Gallien, Hippolyt ebendorther nach Rom, Praxeas aus Asien über Rom nach Karthago u. a. mehr.

[47]) Vgl. A. Harnack „Chronologie d. altchr. Litt." Band II, 1 S. 535. — Er scheint aber, sowohl seines Namens als seiner Geistesrichtung wegen, geborener Grieche gewesen zu sein.

[48]) Vgl. A. Harnack „Chronologie" u. s. w. S. 535. Dass die Bücher „Ad Autolycum" nach 180 geschrieben sind, gilt als sicher. Sie scheinen auf den Streit mit Hermogenes zurückzublicken. [Vgl. Anm. 11, 17.] Man wird also die Schrift gegen diesen früher als die an Autolykus setzen dürfen, je nach der Datierung der letzteren näher oder weiter von 180.

[49]) Er erscheint schon im „Antihermogenes" als älterer Mann. Vgl. Noeldechen „Tertullian" S. 203. Erwägt man ausserdem, dass er in dem Streite mit Theophilus nach 180 doch wohl auch nicht mehr ganz jung war, so wird man ihn zur Zeit der Abfassung von „De monogamia" [in welchem Buche er noch als lebendes Beispiel angeführt wird, vgl. Anm. 43] als einen mehr als sechzigjährigen Mann zu denken haben; denn dieses Buch ist nach Noeldechen [T. u. U. Band V H. 3 S. 147. 157] um 219 geschrieben.

Gegner selbst schon zum Häretiker geworden war, allerdings wohl nun im hohen Greisenalter. Sein Ende ist in Dunkel gehüllt. Von seinen Anhängern ist nicht mehr die Rede.

III.

Der Lehrer und Schriftsteller.

Es fragt sich nun, auf welche Art Hermogenes seine Anschauungen in der Christengemeinde verbreitete. Sowohl bei Tertullian als bei Hippolyt finden wir den Hinweis auf das Verhältnis des Meisters zu seinen Schülern. Einige von diesen Schülern scheinen sich in die abstrakteren Probleme vertieft und die Theorien ihres Lehrers ergänzt und ausgebaut zu haben.[50]) Die grössere Zahl hielt sich wohl vor allem an die Schriftauslegung des Malers, durch welche dieser seine eigenen Spekulationen mit der christlichen Lehre zu vereinbaren suchte. Tertullian scheint für den Hauptteil seines Buches, der diese Harmonisierungsversuche zerstören will, aus den mündlichen Äusserungen der Anhänger des Hermogenes zu schöpfen.[51])

Wo er aber die theoretische Spekulation über die Materie selbst angreift, da hat er es mit Hermogenes selbst zu thun. Er führt die Argumente des Malers meist referierend an. Öfters aber citiert er Sätze von ihm so, dass man nur annehmen kann, er habe schriftliche Aufzeichnungen des Hermogenes vor sich.[52])

---

[50]) Vgl. Anm. 39 und später Anm. 71.

[51]) Die hermogeneïsche Auslegung der Schöpfungsgeschichte, die ja mit der gemeinchristlichen in den meisten Punkten zusammenging [vgl. später Anm. 115], hat sicher unter den Gemeindemitgliedern grössere Popularität errungen als die schwierigeren dialektischen Argumente. Tertullian spricht a. II. cap. 19 und 21 [Oehler S. 845, 847] von der diversa pars, welche aus der mosaischen Originalurkunde ihre Thesen begründet. Auch heisst es cap 19: volunt . . . Daneben lässt sich an der Art, wie Tertullian die gegnerischen Auslegungen anführt, ersehen, dass er auf mündliche Äusserungen der Hermogenianer rekurriert. Die cap. 27 angebrachte Karikatur [Oehler S. 851]: Sed tu supercilia capitis, nutu digiti accommodato, altius tollens et quasi retro iactans . . . [das weitere Anm. 116] kopiert wohl nicht einen Gestus des Malers, sondern wendet nur das Bild der Haltung, die man bei energischer Betonung eines Wortes annimmt, zur Verhöhnung des Gegners an. Vgl. Boehmer a. a. O. S. 119/120.

[52]) Meist werden die Sätze nur in indirekter Rede, eingeleitet durch dicit, contendit, negat, definit, putat, vult, referiert. Auch sind zahlreiche Einwände

Tertullian lässt es sogar nicht an direkten Hinweisen auf solche schriftliche Quelle fehlen.[53]) Diese kurzen, aus dem Zusammenhang herausgerissenen Sätze erwecken durch ihren einheitlichen Typus die Vermutung, dass sie sämtlich einem streng theoretischen Werk angehören, das die Lehre von Gott und der Materie, d. h. von der Schöpfung der Welt behandelte.[54]) Die dürftigen Fragmente lassen natürlich über Umfang, Disposition und Tendenz der Abhandlung alle Fragen offen. Nur geht aus Tertullian hervor, dass die im zweiten Kapitel des „Antihermogenes" referierten Beweise die Untersuchung einleiteten. Tertullian selbst ist anscheinend dem Gange der Untersuchung nicht gefolgt, sondern hat nur oberflächlich einige Sätze aus dem Zusammenhang gerissen und nebeneinander gestellt.[55]) Ob Hermogenes noch mehrere Werke geschrieben

---

von Tertullian nur fingiert. Daneben aber führt er eine Reihe von Sätzen in direkter Rede mit eingeschobenem inquis, ait, inquit, ein, und diese tragen alle den Charakter wörtlich wiedergegebener Citate.

[53]) Namentlich der dritte Teil des Buches [cap. 35—45. Vgl. Anm. 3] enthält nur wörtliche Citate. Der Gegner soll hier mit seinen eigenen Worten geschlagen werden, und das konnte Tertullian nur durch schriftlich fixierte, nicht mehr zu verändernde Citate. Ausdrücklich sagt er nach einem solchen Citat cap. 37 [Oehler S. 859] Verba haec tua sunt, quorum te et alibi meminisse oportuerat, ne quid his contrarium inferres. Diese Worte sollen mit einem anderen Citat [vgl. cap. 43 S. 863] in Widerspruch stehen: in Wahrheit sind darin ganz heterogene Dinge behandelt. Ebenso klagt Tertullian in cap. 42 [S. 862] Dispersisti omnia, ne de proximo quam contraria sibi sint relucerent At ego colligam singula et conferam. Das gilt doch nur von Schriftstellen, die an verschiedenen Orten einer und derselben Abhandlung stehen. Die lokalisierenden Ausdrücke: dies stehe alibi, dies supra, jenes postea u. dgl. [in cap. 42 und 43 S. 862, 863] beweisen das gleiche. Auf Schriften weist auch die Zusammenstellung hin cap. 1 [S. 831] . . adulter et cauterio et stilo . . „Maler und Schriftsteller". Vgl. Boehmer a. a. O S. 116/17.

[54]) Zu den sicher dem Werke des Hermogenes zuzuweisenden Sätzen gehören nur: die indirekten Beweise cap. 2 und 3, die Betonung der Monarchie Gottes cap 5, die Polemik cap. 15, vor allem die Aussagen über die Materie in cap. 35—44, dagegen nicht die Sätze der Hermogenianer in cap. 19—34 [vgl. Anm. 51]. — Einen strikten Beweis dafür, dass die von Tertullian benutzte Abhandlung nicht noch andere Themata enthielt, kann man freilich nicht liefern. Aber die einleitenden Beweise aus cap. 2 lassen vermuten, dass das Hauptthema des Buches die Erschaffung des Kosmos war. Jedenfalls stand nichts darin von der materiellen Seele und der Ablegung des Christusleibes in der Sonne.

[55]) Man darf aus cap. 4 [S. 834] Hinc denique incipiam de materia retractare nicht schliessen, dass etwa des Gegners Buch Περὶ ὕλης genannt sei. Vielmehr beweist die Stelle nur, dass Tertullian für seine Diskussion den ihm wichtigsten Punkt herausgreift und zum Thema macht. Darum übergeht er auch kurz, was ihn nicht interessiert: den Beweis gegen die Schöpfung ex deo ipso, die

hat, wissen wir nicht; vielleicht lag auch der zweiten Streitschrift Tertullians ein besonderes Buch des Gegners zu Grunde. Dass Hermogenes in griechischer Sprache schrieb, lässt sich sicher annehmen;[56]) hatte doch Tertullian selbst noch viele seiner Bücher griechisch geschrieben.

Polemik gegen die quidam cap. 15 u. a., Ausführungen, die dem Hermogenes vielleicht ebenso wichtig erschienen wie die von Tertullian allein angegriffenen Stellen. Man darf auch nicht vergessen, dass Tertullian nicht gegen ein Buch, sondern gegen eine in der Gemeinde eingerissene Lehre schreibt. Dem entspricht es, dass er die ungenannte Schrift des Gegners, welche den strittigen Punkt berührte, nur beiläufig und oberflächlich heranzieht. Sein dritter Teil [cap. 35—45] ist kein Meisterstück, und der Kirchenvater steht hier tief unter dem Häretiker.

[56]) Hermogenes stammt aus dem griechischen Osten. In Karthago wurde viel griechisch gesprochen. Tertullian hat erst die Schriftsprache des patristischen Lateins geschaffen. Hermogenes hatte es der Anlage seiner Lehre nach nur mit den Gebildeten zu thun, und diese verstanden auch in den römischen Gemeinden die griechische Litteratur. — An einer Stelle wiederholt Tertullian ein Citat [cap. 37 S. 859] wörtlich [cap. 43 S. 863]; nur setzt er gleichwertige lateinische Synonyma ein: vielleicht weil er es übersetzte.

Zweiter Teil:

Lehre und System des Hermogenes.

I.

Das Problem.

Das System des Hermogenes ist für uns leider ein Torso, aber ein Torso, dessen fragmentarischer Gehalt dennoch Interesse erwecken kann. Es fragt sich allerdings, ob man überhaupt von einem System sprechen darf. Was uns erhalten ist, lässt sich wohl, wie nun versucht werden soll, in einen einheitlichen Zusammenhang bringen, aber zu einem allumspannenden System ist es zu wenig ausgebaut. Immerhin begegnen wir einer klar und deutlich hervortretenden Weltanschauung.

Nun ist aber auch bei Hermogenes wie bei jedem Denker der eigentliche Anstoss, der ihn treibt und zur Entfaltung seines Systems veranlasst, nicht in dem Anfangspunkt seiner Deduktionen zu suchen. Das treibende Moment liegt unter der Hülle dialektischer Ausführungen verborgen.

Man hat bei unserem Denker das Motiv und den Grundton seiner Gedanken allein in der ethischen Frage zu suchen: woher stammt das Böse und wie ist es zu erklären?

Diese Frage taucht mit dem Ende der alten Welt immer häufiger auf und hat seitdem wieder und wieder die Denkenden angestachelt. Man kann das Böse rein ethisch, man kann es aber auch physisch-ästhetisch auffassen. Erstere Ansicht wird immer den Menschen in der Tiefe seines Charakters anfassen und von da aus die übrige Natur zu verstehen suchen. Ihr hat Augustin für die alte Kirche den abschliessenden Ausdruck gegeben. Die andere wird vom Kosmos in seiner Totalität aus den Menschen auch in Bezug auf Gut und Böse als kleinen Abriss der Welt betrachten. Dieser letzteren, deren Vertreterin die griechische Philosophie ist,

schliesst sich Hermogenes an. In ihm wirkt noch die antike naive Anschauung nach, die noch nicht den Riss zwischen Mensch und Natur in seiner Tiefe empfindet. Das Böse ist dem Hermogenes in erster Linie das Weltübel, und sein System tritt sofort auf als Kosmologie, in die sich der Mensch als Teil des Ganzen einordnet. Die Anschauung von der Welt bringt ihm das Problem. Der Christenglaube, den er angenommen hat, weckt in ihm wohl die religiöse Tendenz, giebt seiner Lehre den Charakter der Theodicee, genügt ihm aber weder formell noch inhaltlich. So nimmt die denkende Betrachtung ihren Lauf.

Das Böse als Weltübel erfordert ein Zurückgehen auf die Anfangsgründe des Seins, auf den Gottesbegriff, die Entstehung des Kosmos, kurz eine Erörterung der metaphysischen Prinzipien.

II.

Methode; dialektische Entwickelung; Erläuterungen.

Diese metaphysische Betrachtung ist uns in den Fragmenten glücklicherweise soweit erhalten, dass wir ihre wesentlichsten Züge klarlegen können. Gerade diese wenigen Bruchstücke erfordern eingehendste Beachtung. Denn wir besitzen unter den von den Häretikern der ersten Jahrhunderte erhaltenen Fragmenten nur wenige von so prinzipieller, den Kern des Systems selbst betreffender Art. Ausserdem sind die dialektischen Begründungen, welche Hermogenes giebt, gerade das, was ihn von verwandten Erscheinungen seiner Zeit unterscheidet und ihn für die Geschichte der Philosophie interessant macht. Sie verdienen mehr Aufmerksamkeit als die Theorie selbst, die er mit vielen Zeitgenossen gemein hat.

Die Fragmente zeigen durchaus philosophische Behandlungsart und streng rationale Form. Wir dürfen natürlich keine erkenntnistheoretische Selbstprüfung erwarten.[57]) Die Sätze sind dogmatisch; aber es ist ein auszeichnendes Charakteristikum, dass nichts unbewiesen behauptet wird. Eine scharfe Syllogistik wird

---

[57]) Einmal [vgl. cap. 35, später Anm. 77] stellt er der prima facies die exquisita ratio recta gegenüber.

zur Begründung der Thesen verwandt. Teils wird durch indirekte Beweise, durch logische Antinomien die Unmöglichkeit der entgegengesetzten Sätze dargethan, teils durch hypothetische Schlüsse die eigene Behauptung gestützt. In allen Citaten wird kein Satz aus Kanon und Tradition axiomatisch verwertet.[58]) Auch die bildliche Ausdrucksweise wird nach Möglichkeit vermieden und nur als Analogie und zur Illustrierung verwendet.[59])

Diese Methode lässt die Darstellung, soweit man diese nach den geringen Fragmenten charakterisieren kann, nüchtern, aber klar erscheinen. Dabei kann man sie aber auch wieder nicht abstrakt nennen; sie ist anschaulich und gemeinverständlich. Glücklicherweise sind die dialektischen Ausführungen in den Fragmenten gerade am meisten vertreten.

Hermogenes beginnt seine Ausführungen nicht mit der Definition oder Ableitung des Weltübels, wie schon gesagt, auch nicht mit Begriffsbestimmungen und Erörterungen des abstrakten Seins Gottes, sondern er legt zu Grunde die lebendige Thatsache: Gott hat die Welt geschaffen. Gott interessiert ihn überall nicht an sich, sondern nur als Weltgrund.[60]) Für den Christen ist der Begriff Gottes als Weltschöpfers etwas so sicher Gegebenes, dass er ihn an die Spitze der Darstellung setzt.

Den Ausgangspunkt bildet der disjunktive Schluss: Gott schuf die Welt entweder aus sich heraus oder aus dem Nichts oder aus einem vorhandenen Stoff.[61]) Er schuf sie aus einem vorhandenen Stoff, weil er sie weder aus sich noch aus Nichts schaffen konnte.[62])

---

[58]) Denn der exegetische Abschnitt cap. 19—34 geht, wie schon erwähnt [vgl. Anm. 51], nicht auf die Schrift des Hermogenes selbst zurück.

[59]) Bilder werden nur vergleichsweise angewandt: vgl. a. H. cap. 41 [S. 861] secundum ollae undique ebullientis similitudinem vgl. auch cap. 43; cap. 44 [S. 863/864] . . . sicut facit quid decor solummodo apparens et magnes lapis solummodo adpropinquans. Eine Verquickung von Bild und Gedanke findet nur statt cap. 41 [S. 861/62] Igitur subiacens materia, aequalis momenti habens motum neque ad bonum neque ad malum plurimum vergit. Tertullian hat diese Unklarheit in seiner Polemik auf gröbste Weise ausgebeutet. Bemerkenswert ist noch, dass alle Bilder dem Gebiet der nüchternen Empirie entnommen sind [Pendel, Kochtopf, Magnet], ausser dem platonischen von dem zwingenden Eindruck der Schönheit.

[60]) Vgl. Abschnitt I „Das Problem". Bezeichnend ist, dass er den Begriff dominus, also eine Relation, als integrierenden Bestandteil des göttlichen Wesens fasst. Tertullian scheidet deus als Gott an sich und dominus als Gott nach der Schöpfung. Vgl. Anm. 72.

[61]) Vgl. Schopenhauer „Neue Paralipomena" ed. Grisebach § 417.

[62]) Vgl. a. H. cap. 2 [Oehler S. 832] Hanc primam umbram plane sine lumine pessimus pictor illis argumentationibus coloravit, praestruens aut

Das letztere wird durch apagogische Beweise dargelegt, die aus den dem weltschaffenden Gott inhärierenden Eigenschaften abgeleitet werden.

Zuerst wird der Satz von der Schöpfung aus Gott selbst vorgenommen. Man konnte eine doppelte Schaffensart annehmen: die Welt ist als Teil oder als Ganzes aus Gott [Emanationslehre oder Pantheïsmus].[63])

Dass Gott die Welt als einen Teil von sich geschaffen habe, dagegen streitet sein Begriff. Denn Gott ist unteilbar und unveränderlich. Er kann nie in sich selbst zum andern werden; er ist der Immergleiche; in dieser Stetigkeit ist seine Herrschaft begründet.[64]) Ausserdem: was von Gott stammt, ist ihm wesensgleich d. h. vollkommen. Alles aber, was als Teil geschaffen wird, ist als Teilwesen unvollkommen. Daher kann die Welt als Teil nicht von Gott stammen.[65])

Nimmt man aber an, er mit seinem ganzen Wesen gehe in der Welt auf, er habe sie als Ganzes aus sich heraus geschaffen, so entsteht zuerst eine logische Antinomie. Gott muss in diesem Akte der Ganze und auch nicht der Ganze sein: der Ganze, weil er ja doch sich selbst in seiner ganzen Fülle in der Welt schaffen sollte, und nicht der Ganze, um aus sich zur Welt zu werden, d. h. sich in ein Geschaffenes und ein Schaffendes zu spalten. Ferner widerstreitet diese Annahme überhaupt dem Gottesbegriff. Was

---

dominum de semetipso fecisse cuncta aut de nihilo aut de aliquo, ut, cum ostenderit neque ex semetipso fecisse potuisse neque ex nihilo, quod superest, exinde confirmet, ex aliquo eum fecisse atque ita aliquid illud materiam fuisse.

[63]) Schopenhauer a. a. O.

[64]) Hermogenes sieht in der dominatio das eigentliche Wesen Gottes. Gott ist stetig, darum ist er Herr. Nur das ewig Seiende kann herrschen, während die ewig werdende Materie schon ihrer Natur nach dienendes Prinzip ist. Vgl. Hippolyts Bericht Anm. 105.

[65]) Vgl. a. H. cap. 2 Negat illum ex semetipso facere potuisse, quia partes ipsius fuissent quaecumque ex semetipso fecisset dominus, porro in partes non devenire, ut indivisibilem et indemutabilem et eundem semper, qua dominus. Ceterum si de semetipso fecisset aliquid, ipsius fuisset aliquid. Omne autem, et quod fieret et quod faceret, imperfectum habendum, quia ex parte fieret et ex parte faceret. — Tertullian giebt noch an zwei Stellen Varianten dieses Beweises. Vgl. cap. 12 [S. 840] . . . sententia Hermogenis, quam opponit, cum deum negat ex semetipso facere potuisse, quia non demutetur quod sit aeternum, amissurum scilicet quod fuerat, dum fit ex demutatione quod non erat, si non esset aeternum; dominum vero aeternum aliud esse non posse quam quod est semper und vgl. cap. 39 [S. 860/861] . . . praescribens deum illum non ex semetipso fecisse, quia in partes venire non posset qui sit aeternus et manens in aevum ac per hoc immutabilis et indivisibilis.

geschaffen wird, ist ein Werdendes. Ist Gott das reine Sein, so kann er sich nicht im Werden befinden. Ist er aber nicht das Seiende, so würde er nicht schaffen, da er Nichts wäre. In Gott giebt es aber kein Werden; er ist der ewig sich Gleichbleibende.[66])

Indem er dialektisch die möglichen Fälle durchgeht, zeigt Hermogenes: der unüberbrückbare Gegensatz des Unvollkommenen und des Vollkommenen, des Endlichen und des Unendlichen, des Werdens und des ewigen Seins macht es unmöglich, dass die Welt aus Gott stamme oder mit ihm identisch sei. Übrigens zeigen gerade diese Beweise, die dem Hermogenes eigentümlich sind, welch hohes Mass dialektischen Scharfsinns sich in ihm mit metaphysischem Streben verband.

Mit solchen logischen Einwänden bestreitet Hermogenes die zweite Möglichkeit nicht. Ihm ist die Schöpfung aus Nichts logisch denkbar.[67]) Aber da in diesem Falle die Welt mit allem, was in ihr ist, durch Gottes freien Willen entsteht, so würde Gott auch das Böse, das Übel und die Unvollkommenheit in der Welt gewollt haben.[68]) Dass aber das Übel notwendig sei, um das Gute ins Licht zu stellen, hat Hermogenes energisch zurückgewiesen.[69]) Will aber der allgütige Gott immer nur das Gute, so kann er das Böse als

---

[66]) Vgl. a. H. cap. 2 [S. 832] Aut si totus totum fecisset, oportuisset illum simul et totum esse et non totum, quia oporteret et totum esse, ut faceret semetipsum, et totum non esse, ut fieret de semetipso. Porro id difficillimum. Si enim esset, non fieret, esset enim; si vero non esset, non faceret, quia nihil esset. Eum autem, qui semper sit, non fieri, sed esse illum in aevum aevorum. Igitur non de semetipso fecisse illum, qui non eius fieret condicionis ut de semetipso facere potuisset.

[67]) Vgl. Ritter „Geschichte der Philosophie“ Bd. V S. 178. „Der Annahme, dass Gott die Dinge aus dem Nichts erschaffen habe, setzt er nicht den gewöhnlichen Satz entgegen, dass aus Nichts nichts werde . . .“. Allerdings lässt Hippolyt [„Elenchus“ lib. VIII § 17 S. 432] ἀδυνάτως γὰρ ἔχειν τὸν θεὸν μὴ οὐκ ἐξ ὄντων τὰ γινόμενα ποιεῖν. Doch bezieht sich das wohl auf den moralischen Beweis. Dass man auf dualistischer Seite dem Argumente ex nihilo nihil fit wenig Gewicht zumass, beweist der „Valentinianer“ in der später noch zu behandelnden Schrift des Methodius [vgl. Anm. 154] cap. III § 8 . . . εἰ καὶ τὰ μάλιστα συγχωρῆσαι δεῖ ἐξ οὐκ ὄντων δυνατὸν εἶναί τι γεγενέσθαι . . .

[68]) In dem Falle der Schöpfung aus Gott selbst hatte das moralische Argument nicht statt; denn da stammt natürlich das malum aus der Selbstunterscheidung Gottes, der malum wie bonum als inferiora in sich trägt, wie dies in den Systemen der Pseudoklementinen, Erigenas, Böhmes geschieht. Bei der creatio ex nihilo fällt alles auf voluntas et arbitrium des Schöpfers.

[69]) Vgl. a. H. cap. 15 [S. 842] Nam et Hermogenes expugnat quorundam argumentationes, dicentium mala necessaria fuisse ad inluminationem bonorum ex contrariis intellegendorum. Vgl. später Anm. 204. Tertullian hat natürlich für diese auch gewiss gründlichen Argumente kein Interesse.

ein seinem Wesen Widerstrebendes nicht gewollt haben. Da es aber real da ist, so hat es seine Ursache, und diese ist die Unzulänglichkeit eines Stoffes, den Gott als Material bei der Schöpfung verwandte.[70]) So wird auf indirektem Wege die Materie als notwendige Unterlage der Welt gewonnen.

Dieser Urstoff wird nun als Korrelat zu Gott hingestellt, als ewiges d. h. wenigstens der Zeit nach unendliches Prinzip.[71])

Es lag der Einwurf nahe, dass solch ein ewiges Substrat eine Einschränkung der göttlichen Allmacht bedeute. Dem entgegnet Hermogenes durch einen doppelten Beweis, zuerst positiver Art:[72]) der Gottesbegriff enthält den Begriff des Herrschens.[73]) Dieser aber involviert ein Beherrschtes, und das kann nur die Materie sein, das Substrat.[74]) Daneben sucht er negativ darzuthun, dass

---

[70]) Vgl. a. H. cap. 2 [S. 832] Proinde ex nihilo non potuisse eum facere sic contendit, bonum et optimum definiens dominum, qui bona atque optima tam velit facere quam sit; immo nihil non bonum atque optimum et velle eum et facere. Igitur omnia ab eo bona et optima oportuisse fieri secundum condicionem ipsius. Inveniri autem et mala ab eo facta, utique non ex arbitrio nec ex voluntate; quia si ex arbitrio et voluntate, nihil incongruens et indignum sibi faceret. Quod ergo non arbitrio suo fecerit, intellegi oportere ex vitio alicuius rei factum, ex materia esse sine dubio.

[71]) Vgl. a. H. cap. 1 resp. 4 materia non nata, non facta, sine initio, sine fine . . . cap. 38 [S. 860] Infinita est autem eo quod semper est. Hier wird ausdrücklich die zeitliche Unendlichkeit betont, die körperlich-räumliche ausgeschlossen. Der Meister hat sich über diesen Punkt wohl nicht genauer in der Schrift erklärt, einer seiner Schüler aber hat die Lücke ausgefüllt: vgl. a. H. cap. 38 [S. 860] Et si qui discipulorum tuorum voluerit argumentari, quasi infinitam aevo, non modo corporis intellegi velis, . . .

[72]) Vgl. a. H. cap. 3 [S. 832] Adicid et aliud: deum semper deum etiam dominum fuisse numquam non deum. Nullo porro modo potuisse illum semper dominum haberi, sicut et semper deum, si non fuisset aliquid retro semper cuius semper dominus haberetur. Fuisse itaque materiam semper deo domino. — Für Hermogenes centralisieren sich alle Aussagen über Gott im Herrschaftsbegriff. Er stellt diesen bewusst so in den Vordergrund, um die Kirchenlehre zu überwinden. Vgl. später Teil III Abschnitt III.

[73]) Dieser Beweis hat indessen zur notwendigen Folge die Lehre von der ewigen Schöpfung. Das ewige Verhältnis zwischen dem schöpfungsmächtigen Herrn und dem dienenden Substrat erfordert auch eine ewige Bethätigung der Herrschaft. — Übrigens hat auch Origenes aus dem Begriff der Allmacht Gottes die Notwendigkeit ewiger Ausübung derselben an der Welt gefolgert. Vgl. E. W. Möller „Kosmologie d. gr. Kirche“ S. 536/37, Windelband „Gesch. d. Philos.“ S. 207.

[74]) Hermogenes hat sie nach philosophischem Sprachgebrauch τὸ ὑποκείμενον oder ὑποκειμένη ὕλη genannt: „das Substrat“. Aus dieser subiacens materia hat Tertullian (absichtlich) in plumpem Missverständnis folgendes gemacht: vgl. a. H. cap. 38 [S. 860] Subiacentem facis deo materiam, et utique locum illi, qui sit infra deum. In loco ergo materia.

Gottes Herrschaft und Allmacht durch die Annahme dieser Materie ungefährdet sei: denn diese Materie ist ihrem Wesen nach durchaus untergeordnet und abhängig; sie ist nur der Stoff in der Hand des Schöpfers.[75])

Nachdem dialektisch aus dem Wesen der ersten Substanz die zweite als möglich und notwendig abgeleitet, und ihr Verhältnis zur ersten erläutert ist, wendet sich die Auseinandersetzung zu den Eigenschaften der zweiten Substanz. Die Urmaterie ist weder körperlich noch unkörperlich,[76]) weder böse noch gut. Diese Unbestimmtheit ist nur teleologisch gefasst als notwendige Voraussetzung für die Schöpfung. Stellt man sich die Materie als tote Masse vor, so könnte die zum Schöpfungsprozess notwendige Bewegung nicht an ihr wahrgenommen werden. Ist sie aber rein unkörperlich gedacht, wie man wohl in Anbetracht ihres Gegensatzes zur Körperwelt annehmen kann, so wäre es unmöglich, dass Körper aus ihr entständen.[77]) Ebenso war die Materie nicht **nur** gut, ehe sie verwendet wurde; denn dann hätte sich in ihr nicht jener Drang zum besseren Zustande der geformten Welt gezeigt. Andererseits ist sie nicht von Natur böse, sonst hätte sie sich dem bessernden

---

[75]) Vgl. des Hermogenes eigene Worte: a. H. cap. 5 [S. 835] Vel qua et sic habente materia, salva sit deo et auctoritas et substantia, qua solus et primus auctor est, et dominus omnium censeatur. — Ferner schiebt ihm Tertullian zu: vgl. cap. 5 [S. 835] Non statim materiam comparari deo si quid dei habeat, quia non totum habendo non concurrat in plenitudinem comparationis? Vgl. cap. 7 [S. 836] Si minorem et inferiorem materiam deo, et idcirco diversam ab eo, et idcirco incomparabilem illi contendit, ut maiori, ut superiori . . .

[76]) Hier ebenso wie beim folgenden hat Tertullian die Sätze des Hermogenes willkürlich auseinandergerissen, um dann gegen die zerrissenen Stücke im einzelnen zu polemisieren. Boehmer [„Hermogenes Afr.“ S. 53], Ritter [„Gesch. d. Phil.“ Band V S. 179] u. a haben ihm alle darin Glauben geschenkt, dass Hermogenes die Materie einerseits neque corporalis neque incorporalis, andererseits im Gegensatz dazu ex parte corp ralis et ex parte incorporalis genannt habe. Aber das Citat in cap. 36 [vgl. Anm. 77] giebt nur die exquisita ratio recta wieder, nach der die Materie neque corporalis neque incorporalis ist [vgl. cap. 35]. Dass darin liegt, dass die Materie beides in sich enthält, wie sie Gutes und Böses in sich enthält, ist natürlich nicht zu bestreiten. Vorwiegend ist sie als Indifferenz der Gegensätze gefasst.

[77]) Vgl a. H. cap. 35 [S. 858] Prima facie videtur nobis incorporalis esse materia; exquisita autem ratione recta invenitur neque corporalis neque incorporalis. cap. 36 Si enim corpus tantummodo esset, nihil ei incorporale appareret id est motus: si vero in totum incorporalis fuisset, nullum corpus ex ea fieret. — Auch diese Argumentation legt die ewige Weltschöpfung nahe, da dieser unbestimmte Zustand der Urmaterie zeitlich ein Niegewesenes ist.

Einfluss des Schöpfers gegenüber spröde verhalten; es wäre also zu keiner Weltschöpfung gekommen.[78])

Sie ist nicht so gut, dass sie nicht noch besser werden wollte, und nicht so schlecht, dass sie nicht besser werden könnte.

Hat Hermogenes beide Substanzen ihrem Sein nach behandelt, so sucht er nun ihre Wechselwirkung darzuthun, die zur Weltschöpfung führt. Er konstatiert, da er ein einseitiges Wirken des einen auf das andere für unmöglich hält,[79]) ein Gemeinsames, das ihnen die gegenseitige Einwirkung erst ermöglicht. Dieses Gemeinsame ist aber nicht ein höheres Drittes, auch kein besonderes Prinzip,[80]) sondern lediglich der Ausdruck ihrer Wechselwirkung: ihre ewige ureigene Bewegung. Hermogenes fasst also den Begriff der Ewigkeit nicht als starres An-sich, sondern als ewige Lebendigkeit, ewigwirksame Bethätigung.[81])

Aber diese Gemeinsamkeit besteht nur in der Thatsache, dass beide nicht ruhende Substanzen, sondern lebendige Faktoren sind. Im übrigen stellt Hermogenes ihre autonomen Bewegungen als völlig verschieden dar; denn sie vor allem differenzieren das Wesen der beiden Prinzipien und geben beiden das Charakteristische ihrer Qualitäten.

Über Gottes Bewegung erfahren wir in den Fragmenten wenig.

---

[78]) Vgl. a. H. cap. 41 [S. 861/62] Igitur subiacens materia, aequalis momenti habens motum neque ad bonum neque ad malum plurimum vergit. cap. 37 [S. 859] Si enim esset bona, quae semper hoc fuerat, non desideraret compositionem dei: si esset naturā mala, non accepisset translationem in melius, nec aliquid compositionis accommodasset illi deus tali natura; in vacuum laborasset. — Hier ist noch deutlicher als Anm. 77, dass diese beiden auseinandergerissenen Sätze zusammengehören.

[79]) Man konnte entweder Gott die Masse bilden lassen [wie in der Kirchenlehre], oder die begehrende Hyle die im ruhenden Sein befindliche Gottheit in ihre Kreise reissen und zur Schöpfung zwingen lassen [wie Numenius, Plutarch u. a. vgl. Möller „Kosmologie in d. gr. Kirche" S. 53 ff. 95, Zeller „Philos. d. Griech." III Bd. II S. 219]. Hermogenes aber behauptet [a. H. cap. 42 S. 862/63]: Impossibile enim non habentem illam commune aliquid cum deo ornari eam ab ipso.

[80]) Dieser Punkt ist besonders wichtig: nirgends werden materia und motus als zwei besondere Prinzipien getrennt; auch wird die Bewegung nicht als bloss äusserlich mit der Materie verbunden angesehen, sondern soweit die Materie die Anlage zu Körpern bildet, ist sie corporalis, soweit sie Bewegung ist, incorporalis, d. h. die Bewegung wie das Körperliche sind Accidentien der Materie; die Bewegung ist das der Materie ureigene Leben.

[81]) Vgl. a. H. cap. 42 [S. 863] Commune autem inter illos facis, quod a semetipsis moventur et semper moventur.

Da sie ihm, wie die Ausdrücke beweisen,[82]) identisch ist mit der Schöpferthätigkeit, so hat Hermogenes auch in ihr keinen Widerspruch mit seiner eigenen Definition Gottes als des ewig Seienden, nie Werdenden gesehen.

Genauere Auskunft erhalten wir über die Bewegung der Materie. Auch diese ist ursprünglich, denn die Materie ist belebter Stoff, und dieses ihr Leben ist auch selbst etwas Materielles. Aber diese Bewegung wird, ganz im Gegenteil zur göttlichen, gedacht als ein wildes, ungeordnetes, drangvolles, keiner festen Gestaltung fähiges Hinundherwogen. Sehr anschaulich schildert Hermogenes das nach Form strebende und doch des Formens ohnmächtige Ungestüm; mit dem brodelnden Kochtopf vergleicht er es.[83]) Es schwebt ihm hier offenbar die griechische und semitische Vorstellung des Chaos vor.[84])

Nachdem das eine Verbindung ermöglichende gemeinsame Attribut der beiden Prinzipien gefunden ist, geht es an die Darstellung der Schöpfung selbst. Diese wird als historischer Akt gezeichnet. Ob dies wirklich so gemeint oder nur durch die Darstellung bedingt ist, ergiebt sich nicht sicher aus dem Überlieferten und ist später zu untersuchen.[85]) Denn gerade von hier ab lässt uns Tertullian ganz im Stich, und nur wenige verstreute Sätze

---

[82]) Vgl. a. H. cap. 42 [S. 863] Sed deus composite, materia incondite moventur. „Geordnet" d. h. bildend — „ungeordnet" d. h. bildungslos: ist der Gegensatz. Daher heisst es von Gott: deus facit mundum, componit, disponit, ornat, fabricat materiam. — Gott spaltet sich dabei nicht in Sein und Bewegung. Sein Sein bezeugt sich in seiner schöpferischen Bewegung.

[83]) Vgl. a. H. cap. 41 [S 861] Inconditus et inconfusus et turbulentus fuit materiae motus. Sic enim et ollae undique ebullientis similitudinem opponis. cap. 42 [S. 862] Inconditum adseveras motum materiae eamque adicis sectari informitatem. cap. 43 [S. 863] wohl eigene Worte des Hermogenes: Nam secundum ollae similitudinem sic erat materiae motus antequam disponeretur, concretus, inquictus, inadprehensibilis prae nimietate certaminis. — Das Bild vom Kochtopf muss Hermogenes als treffendstes Beispiel besonders hervorgehoben haben; auch Hippolyt überliefert es. Vgl. Anm. 86.

[84]) Die im Interesse lebendiger Darstellung fast bis zum Mythischen herabsinkende plastische Ausmalung der bewegten Urmaterie bei Hermogenes bleibt noch weit zurück hinter dem, was seine philosophischen Zeitgenossen, besonders Plutarch, Numenius hierin leisteten. Allen schleicht sich die mythische Chaosvorstellung in die philosophische Darstellung ein; aber Hermogenes bewahrt noch im ganzen die philosophische Nüchternheit. Seine Bilder [Kochtopf, Pendel, magnetisches Eisen] bezeugen, dass er die Materie streng als stoffliches Neutrum fasste.

[85]) Vgl. den Schluss des Abschnitts und Anm. 104/105.

berühren die Kosmologie, die wir aber bei Hippolyt treffend und deutlich skizziert finden.[86])

Ausdrücklich wendet sich Hermogenes gegen diejenige Ansicht, welche annimmt, dass Gott die Materie durchdringe. Die Schöpfung findet statt durch Annäherung und Anziehung. Die Bilder vom Magneten und vom beruhigenden und fesselnden Eindruck, den sich die Schönheit durch blosses Erscheinen erzwingt, zeigen, dass Hermogenes im Gegensatz zur mechanistischen der Stoa und der Kirchenlehre eine dynamistische Kosmogonie lehrt.[87])

Von der Materie nun erzählt er, sie sei von da an, wo sie die Bildung durch Gott annahm, von ihrer Natur gewichen, d. h. von der Natur ihrer Bewegung, die aus der wildbrodelnden zu einer geordneten wurde.[88]) „Sie stand bei der Bildung durch Gott," d. h. sie nahm die festen Formen an, „und soweit sie unfassbar blieb" [denn so ist wohl die Lesart],[89]) „behielt sie die ungeordnete Be-

---

[86]) Hippolyt lib. VIII § 17 [S. 434] nebst den entsprechenden Tertullianstellen:

Ἀεὶ γὰρ ἀγρίως καὶ ἀτάκτως φερομένην ἐκόσμησε τούτῳ τῷ λόγῳ· δίκην χυτρίου ὑποκαιομένου βράζουσαν ἰδὼν	Vgl. Anm. 83. Inconditus et turbulentus motus sectari informitatem, ollae undique ebullientis similitudinem . . .
ἐχώρισε κατὰ μέρος, καὶ τὸ μὲν ἐκ τοῦ παντὸς λαβὼν ἡμέρωσε, τὸ δὲ εἴασεν ἀτάκτως φέρεσθαι,	Anm. 91. Unde nec tota fabricatur, sed partes eius.
καὶ τὸ ἡμερωθὲν τοῦτο εἶναι κόσμον λέγει, τὸ δὲ ἄγριον μένειν καὶ ὕλην καλεῖσθαι ἄκοσμον.	Anm. 89. Stetit autem in dei compositionem et inadprehensibilis habuit inconditum motum prae tarditate u. s. w.

Man erkennt daraus: a) dass, da die eigenen Worte des Hermogenes mit Hippolyts Bericht sich decken, letzterer zuverlässig ist, und b) dass Tertullian auch für diese Sätze nicht Hippolyts Quelle gewesen sein kann [wie noch Staehelin in T. u. U. Bd. VI H. III S. 5 behauptet].

[87]) Vgl. a. H. cap. 44 [S. 863/64] Hermogenes' Worte: Non pertransiens illam facit mundum, sed solummodo apparens et adpropinquans ei, sicut facit quid decor solummodo apparens et magnes lapis solummodo adpropinquans. — Das Bild vom Magneten, auf das kosmologische Wirken des „Ophis" angewandt, findet sich auch bei den Peraten, nach Hippolyts „Elenchus" lib. V § 17. Vgl. Hilgenfeld „Ketzergeschichte" S. 265. Vgl. Anm. 153.

[88]) Vgl. a. H. cap 43 [S. 863] Hermogenes' Worte: At ubi accepit compositionem a deo et ornata est, cessavit a natura. – Tertullian hat auch hier gründlich missverstanden, indem er die natura auch hier als sittliche Anlage versteht und nicht als Bewegung [vgl. Anm. 78]. Immerhin lässt sich daraus, dass beide Begriffe als natura materiae bezeichnet werden, ersehen: a) dass der motus nicht etwas Selbständiges, sondern die Natur der Materie ist, d. h. ihr Leben, und b) dass das Gute und Böse in der Materie identisch ist mit der geordneten und ungeordneten Bewegung.

[89]) Vgl. a. H. cap. 43 [S. 863] Stetit autem in dei compositionem et inadprehensibilem [liest Oehler] habuit inconditum motum prae tarditate inconditi

wegung eben wegen der Trägheit der wilden Bewegung." Damit wird also gesagt, dass der eine Teil der Materie die Bildung annimmt, der andere in der ungeordneten Bewegung beharrt, wie dies auch Hippolyt berichtet.[90]) Hermogenes scheint desideratio und tarditas einander gegenübergestellt zu haben als die formstrebige und die formfeindliche Eigenschaft der Materie.

Auf das Verhältnis dieser natürlich nicht räumlich geschiedenen Teile, des bildsamen und unbildsamen, scheinen auch noch die letzten verstreuten Satztrümmer, die erhalten sind, einzugehen. Weil ein der Schöpfung widerstrebendes Element vorhanden ist, so folgt daraus, dass nicht die ganze Materie umgebildet werden kann, sondern nur Teile von ihr.[91]) Dass sie aber teilbar ist, zeigen ihre Verwandlungen.[92]) Was Hermogenes unter den Verwandlungen versteht, ist nicht ganz klar; vermutlich meint er damit den Wechsel der Gestaltungen, welche der Stoff durch die Formen erleidet. Noch weniger deutlich ist der Satz, dass die Teile der Materie alles zugleich aus allem haben, so dass aus den Teilen das Ganze erkannt wird. Hermogenes will damit vermutlich dem Einwande entgegnen: dass man nur geordnete Materie finde, also kein Schluss auf die Urmaterie möglich sei. Die Antwort weist darauf hin, dass die ge-

---

motus. Dies ergiebt einen Widersinn. Die Deutungen von Boehringer [a. a. O. S. 598] u. a. sind gezwungen und dem Texte inkongruent. Ritter [a. a. O. Bd. V S. 181 Anm. 1] hält den Text für verderbt. Der Widerspruch der beiden durch et verbundenen Sätze könnte zu der Annahme führen, dass zwei disparate Aussagen von Tertullian zusammengestellt seien. Allein der Widerspruch hebt sich, wenn man die andere [vom Codex Leidensis vertretene] Lesart inadprehensibilis nimmt. Vgl. cap. 39 [S. 860] . . . sit et comprehensibilis, ut quae fabricatur, inquis, a deo . . . Hermogenes hat also selbst, soweit die Materie umgebildet wurde, sie comprehensibilis genannt; inadprehensibilis war sie demnach, soweit sie infolge der beharrenden wilden Bewegung akosmisch blieb.

[90]) Die vorgeschlagene Lesart findet ihre beste Rechtfertigung an Hippolyts Schilderung von den beiden Teilen, in welche die Urmaterie durch das schöpferische Eingreifen Gottes getrennt wird: der zum κόσμος gebändigten und der ὕλη ἄκοσμος vgl. Anm. 86.

[91]) Vgl. a. H. cap. 38 [S. 860] Unde nec tota fabricatur, sed partes eius. – Dieser Satz schliesst sich als Folgerung direkt an den in Anm. 89 citierten an.

[92]) Vgl. a. H. cap. 39 [S. 860] Demutationes enim eius dispartibilem eam ostendunt. – Mit Unrecht schliesst auch hier Tertullian, dass die Materie, weil ewig, keiner Wandlung und Teilung fähig sei [vgl. auch Boehmer „Hermogenes" S 79/80]. Der Stoff ist gegenüber der Gottheit als dem ewig stetigen Sein das ewig wandelbare vielgestaltige Werden.

formten Bestandteile auch akosmische Materie enthalten, mithin in jedem Teile die Materie ganz erkennbar, weil überall dieselbe ist.[93])

Von der Ausführung des eigentlichen Problems ist leider nichts erhalten. Weder Tertullian noch Hippolyt bringen etwas von der Art, wie Hermogenes die ethischen Begriffe in die Kosmologie einstellte.[94]) Da er aber in der Materie den Sitz des Weltübels erkannte, so hat er vermutlich das Böse in dem unharmonischen Gewoge der „akosmischen Hyle", dem durch die Trägheit des Stoffes der Bildung widerstrebenden Überrest gesehen. Die verwandelte Materie erfährt die Umwandlung zum Besseren, ist nun nicht mehr indifferent, sondern positiv gut. An der Materie ist also ihre Bewegung der Träger der moralischen Prädikate, indem die harmonisch ruhige gut, die mass- und bildungslos wirbelnde böse heisst.[95]) Im übrigen ist diese Fassung nicht specielles Gut des Hermogenes.[96])

---

[93]) Vgl. a. H. cap. 39 [S. 861] Aeque cum dicis, Partes autem eius omnia simul ex omnibus habent, ut ex partibus totum dinoscatur, utique eas partes intellegi vis quae ex illa prolatae sunt, quae hodie videntur a nobis. — Demnach sind die partes die in den Körpern zusammengefassten Teile der Materie, partes quae fabricantur [Anm. 91], d. h. die auch fluktuierend ungeordnete Materie in sich enthaltenden, also die Gesamtmaterie repräsentierenden Teile. Das omnia ex omnibus geht aber nicht auf eine Mischung analog derjenigen der anaxagoreïschen Homöomerien, wie Ritter „Gesch. d. Phil." Bd. V S. 181 will.

[94]) Tertullian verweist auf anderweitige Erörterung vgl. a. H. cap. 10 [S. 838] . . alibi de mali ratione distinguimus. Das geschah wohl in der gleichzeitigen [Noeldechen T. u. U. Bd. V Hft. 2 S. 154] ersten Ausgabe des „Antimarcion", was dann in die zweite, uns erhaltene, überging. Vgl „Adv. Marcionem" lib. II cap. 5 [Oehler S. 617/18], vgl. den Beweis in Anm. 70, sowie a. H. cap. 10 [S. 838] Ergo, inquit, ex nihilo faceret, ut mala quoque arbitrio eius imputarentur? — Bei Hippolyt wird gar nicht auf die ethische Wertung der Kosmologie rekurriert.

[95]) Die mala stammen ex vitio materiae vgl. Anm. 70. a. H. cap. 11 [S 839] sagt Tertullian: Non enim poterit non malum dicere cui malum adscribit. cap. 12 [S. 840] . . . . demutabitur natura in materia de malo in bonum. Vgl. cap. 37 die translatio in melius, welche die Materie, soweit sie umgeschaffen wird, erfährt. cap 14 [S. 841] Nam et si dicatur licet ex occasione materiae, suo tamen arbitrio bona protulisse, quasi nactus bonum materiae . . . . cap. 25 [S. 850] illa autem apud Hermogenem in originem et causam malorum deputatur. — Die kosmische Materie ist die materia bona, nicht quae semper hoc fuerat, sondern die erst gut wurde. Die aber nicht accepit translationem, wurde mala. Vgl. cap. 37 [S. 860] Sed et quam hic non vis natura malam alibi te confessum negabis? Es ist klar, dass Hermogenes hier von der eigenschaftslosen Urmaterie, anderwärts aber von der akosmischen Materie redete, die er als das Böse ansah. Tertullian wirft beides zusammen. — Vgl. cap. 40 [S. 861] Dicis in melius reformatam materiam, utique de deterioribus . . . Confusa res erat, nunc vero composita est, ...

[96]) Vgl. ähnlich der „Valentinianer" in der Schrift des Methodius, vgl.

Sicher ist aber, dass er auch im Menschen das Böse kosmisch erklärte.

Leider erfahren wir von der Entwickelung und Begründung der Seelenlehre, welche Tertullians Widerspruch hervorrief, fast gar nichts ausser dem biblischen Argument, die Seele müsse aus Materie sein, da der von Gott gegebene Geist nicht in Sünde und Gericht fallen könne, die Seele allein sündige.[97]) Die Seele ist Materie und zwar nach der Seite der Bewegung, d. h. wie die Bewegung das Leben der Materie ist, so die Bewegerin des Leibes die Seele. Nach Tertullian hätte er der Seele den freien Willen nicht zugesprochen.[98]) Sicher ist wohl, dass er das Seelenleben als durch die Natur und Mangelhaftigkeit der Materie bedingt ansah.

Dieses ganze Gebiet ist infolge des gänzlichen Mangels an Quellen von den Darstellern des hermogeneïschen Lehrgehalts mit mancherlei Hypothesen ausgebaut worden, wobei man nur zu sehr vergessen hat, dass das geringe Material sich nicht mit Sicherheit auf die ganze Psychologie, sondern nur de censu animae, d. h. auf die Psychogonie erstreckt.[99]) Von den verschiedenen Annahmen ist die von Hauck vertretene Anschauung, dass nämlich das dem Menschen von Gott gegebene πνεῦμα eine Art Materie, nämlich den Windhauch nach „Genesis" I, v. 2 bezeichne und weiter nichts als die Seele sei, ganz unhaltbar.[100]) Casparis Hypothese, welcher, an

später Anm. 155, wie überhaupt der griechische Dualismus in der Kirche. Schroffer sahen die orientalisch-parsisch beeinflussten Gnostiker und Manichäer die Urmaterie selbst als das Urböse an.

[97]) Für Tertullian scheint es auch auf diesem Gebiete Aufgabe vor allem gewesen zu sein, dem Gegner den Bibelbeweis zu entreissen. Ausserdem trat er eine Art Ehrenrettung der Seele an, vgl. Anm. 6.

[98]) Vgl. „De anima" cap. 22 [Text in Anm. 6]. Es ist dort nicht gesagt, dass Hermogenes den freien Willen geleugnet habe. Die Lehre vom αὐτεξουσίου wurde als kirchliche Erklärung der Herkunft des Bösen der Hypothese von der Herkunft des Bösen aus der Materie entgegengesetzt. Indessen ist der Determinismus die indirekte Konsequenz der Materientheorie. Doch scheint Hermogenes nach „De anima" cap. 11 [vgl. Anm. 6, 119] von einem iudicium über die Seele gesprochen, sie mithin für verantwortlich gehalten zu haben.

[99]) Sicher lässt sich nichts über das Ende der Seele nach Hermogenes sagen, denn der Satz der „Altercatio" [vgl. Anm. 30] lässt zwar den Menschen ganz vergehen, das „De anima" cap. 11 erwähnte göttliche Pneuma kann aber nicht untergehen; andererseits nennt Tertullian „De resurrectione carnis" cap. 2 den Marcioniten Lucanus als einzigen, der aristotelisierend nur das Pneuma gerettet werden liess, während man auch den Hermogenes genannt zu finden erwartet.

[100]) A. Hauck [„Tertullians Leben und Schriften" S. 259/60]. Hermogenes habe nicht spiritum dei, sondern bloss spiritum gelesen, und habe damit etwas Niedrigeres als den flatus dei, nämlich den Wind als Teil der Materie gemeint.

den Satz der „Altercatio" anknüpfend, annimmt, dass nur die Menschen, die das göttliche „Pneuma" durch Sünde verloren haben, ganz in die Hyle zurücksinken, ist wohl sehr einleuchtend, aber ohne textlichen Anhalt.[101])

Die Auffassung der Seelenlehre des Hermogenes im allgemeinen hängt hauptsächlich davon ab, ob man ihn die Materie als Einheit von Masse und Bewegung oder nach Tertullians Worten als körperliche Masse, der ein seelisches bewegendes Prinzip innewohnt, darstellen lässt. Der letzteren Auffassung huldigen die meisten Darsteller der hermogeneïschen Anschauung; auch Ritter, der das Seelische richtig als Eigenschaft oder Kraft der Materie ansieht, hat sich durch Tertullians Missverständnis an einer Stelle irre machen lassen.[102]) Allein die Äusserungen Tertullians in „De anima" sagen ausdrücklich, dass nach Hermogenes die Seele wie der Leib aus der Materie stammen.[103]) Von einer Weltseele, die in der Materie wirke, ist nirgends die Rede.

Es bleibt schliesslich noch die Untersuchung übrig: hat Hermogenes eine ewige oder eine zeitlich einmalige Schöpfung gelehrt?

Dagegen ist zu bemerken: a) Hermogenes hat nicht „flatum dei" in „spiritum", sondern „flatum" in „spiritum" verwandelt. Der Sinn dieser verbreiteten Lesart war aber, dass Gottes eigener Geist dem Menschen eingeblasen werde. — b) Hermogenes hat, das geht aus a. H. cap. 30 hervor, nicht selbst das πνεῦμα θεοῦ in Genes. I, 2 als Bestandteil der Materie angeführt; sondern es ist Tertullian, der diesen Gottesgeist als librator et adflator et animator universitatis . . . de quo etiam venti constiterunt [a. H. cap. 32 S. 855] zum geschaffenen Naturprodukt macht und die quidam tadelt, die darin Gott selbst sehen. — c) „De monogamia" cap. 16 [vgl. Anm. 43] heisst es: Hermogenes habe seine anima aus der materia und nicht aus dem afflatus dei; deswegen könne er erst recht nicht spiritum a deo haben. Daraus geht hervor, dass der afflatus dei nach ihm nicht die Seele gab, sondern etwas Höheres, den spiritus a deo.

[101]) Vgl. Caspari „Anecdota" [vgl. Anm. 30] S. 245.

[102]) Vgl. Ritter a. a. O. S. 179 „Dabei gab er aber doch zu, dass etwas Körperliches in ihr liege, aus welchem die Körper, etwas Seelenartiges, aus welchem die Seelen hervorgegangen wären, nämlich ihre ungeordnete Bewegung, eine Ansicht, welche an den Plutarch erinnert." Anders S. 181 und daselbst Anm. 1. Über den Vergleich mit Plutarch siehe Teil III, Abschnitt II Mitte. Die Worte in cap. 36 [S. 858] Corporale enim materiae vult esse, de quo corpora edantur, incorporale vero inconditum motum eius stammen von Tertullian, der aus den Anm. 77 citierten Worten des Hermogenes eine falsche Konsequenz zieht.

[103]) Vgl. „De anima" cap. 1 die Seele ex materiae suggestu, vgl. „De anima" cap. 3, 11, „De monogamia" cap. 16. Körper und Seele sind die Materie des Menschen, als Masse und Bewegung, vgl. Hilgenfeld „Ketzergeschichte d. Urchristentums" S. 558: „Aus der Materie nach der Seite der Bewegung . . ." vgl. Anm. 80.

Sein Gegner Tertullian hat das letztere angenommen; auch lassen manche Äusserungen des Hermogenes darauf schliessen.[104]) Aber das bestimmte Zeugnis Hippolyts lässt es als unumstösslich erscheinen, dass Hermogenes eine ewige Schöpfung, also eine ewige Welt annahm, wie ja auch der Beweis von der ewigen Herrschaft Gottes darauf hinweist. Gott ist ewig Herr und ewig Schöpfer, die Materie ewig Dienerin, ewig Werdendes.[105]) Wenn die Anschauung des Hermogenes hier schwankend erscheint, so liegt das vor allem an seiner Accommodation an die christlich-biblische Schöpfungslehre, die ihn zu Modifikationen und Umbiegungen veranlasst hat.

III.

Das System.

Versucht man aus den überlieferten, durch die vorhergehenden Untersuchungen erläuterten und in ihrem Verhältnis zu einander bestimmten Stücken das Lehrsystem des Hermogenes zu konstruieren, so ergiebt sich etwa folgendes Bild.

Das System ist ein abgeschwächter theoretischer Dualismus, in welchem die beiden Prinzipien nicht koordiniert sind, sondern das passive dem aktiven subordiniert ist.

Diese Prinzipien sind die schaffende Kraft, Gott, und das passive Substrat, die Materie.

Die Welt nun, wie sie ist, stammt aus dem Willen des in formenbildender Bewegung befindlichen Gottes, hat aber ihre stoffliche Grundlage im bildsamen Teil der in zwiespältiger Bewegung befindlichen Materie.

In ewiger Bewegung sind sowohl Schöpfer als Substrat, und diese Bewegung ermöglicht eine gegenseitige Wirkung. Die beiden

---

[104]) Vgl. a. H. cap. 44 [S. 864] Tertullians Witz: Quantus hic locus in quo deus a materia tantum distabat ut neque appareret neque adpropinquaret ante mundi molitionem? Credo, peregrinatus est ad illam de longinquo, cum primum ei voluit apparere et adpropinquare. — In mehreren Citaten aus der Kosmogonie findet sich das historische Tempus, vgl. Anm. 83, 86, 88, 89.

[105]) Vgl. Hippolyt lib. VIII § 17 [S. 432] Εἶναι δὲ τὸν θεὸν ἀεὶ κύριον καὶ ἀεὶ ποιητήν, τὴν δὲ ὕλην ἀεὶ δούλην καὶ γινομένην, οὐ πᾶσαν δέ. Ferner vgl. Anm. 72, 73, 77, vgl. auch das Präsens Anm. 87, 91. Auch die ewige Bewegung Gottes deutet die ewige Schöpfung an. Vgl. Boehringer a. a. O. S. 599.

Weltgründe sind also im Hinblick auf die Welt nicht ein zeitliches, sondern ein logisches und kausales Prius. Beide lassen sich aus der Welt herauslesen. Darin, dass es überhaupt eine geschaffene Welt giebt, offenbart sich das Wesen der Gottheit: sie ist alleiniger Urheber aller Dinge. Gottes Eigenschaften sind die Unteilbarkeit, die Totalität und die Unveränderlichkeit. Er ist der Vollkommene und Gute, und sein Wille ist allein auf das Beste gerichtet. Er verharrt nicht in ewig starrer Abgeschlossenheit und Ruhe, sondern webt und waltet in harmonischer, geordneter Bewegung. Durch diese lebensvolle Bethätigung, die nicht Ausdruck fliessenden Werdens, sondern ewige Bezeugung seines vollkommenen Seins ist, entsteht in ewiger Wandlung die Welt, indem die Gottheit die wildbewegte Materie in die Kreise ihrer ordnungsvollen Bewegung zieht und ihren Teilen die Formenwelt anpasst. Die Materie, dieses anfangs- und endlose Substrat, abstrahiert von dem ewig aus ihm gebildeten Kosmos, ist an sich bestimmungslos: weder körperlich noch unkörperlich, weder gut noch böse. Es ist ein beständiges Werden, das in ohnmächtiger Sehnsucht nach dem Sein sich verzehrt. Die abstrakte Materie, ohne Gottes Einwirkung gedacht, trägt die Gegensätze wesenhaft in sich: sie strebt dem Ziele der Bildung zu, ohne doch im Übermass verworrener Gärung zu irgend einer festen Gestalt zu gelangen: das lebendige Chaos, die Urmasse, deren Leben sich in zweck- und zielloser Bewegung bezeugt.

Der ewige Prozess der Weltbildung stellt sich so dar:

Die im Urstoff potentiellen Gegensätze treten hervor. Die Bewegung spaltet sich in ihre Komponenten. Die nach Formen drängende „Sehnsucht" ist die Eigenart des Stoffes, welche die Weltbildung ermöglicht. Das Unvermögen zur Formung dagegen, als „Trägheit der ungeordneten Bewegung" bezeichnet, lässt es nie zu, dass der gesamte Stoff geformt wird. Es bleibt ein ständiges Residuum zurück. Dieser Umstand verhindert einerseits, dass die ganze Materie in die Form gespannt und so gleichsam selbst zur Form werde;[106])

[106]) Die Ausdrücke compositio, womit die Schöpfung bezeichnet wird, componere, disponere, ornare, fabricare zeigen, dass es sich bei Hermogenes um ein Formen der Materie handelt: sein Dualismus beruht also im eigentlichen Sinne auf dem Gegensatz von Form und Stoff, nur dass die Form mit der Kraft identifiziert wird. Gott ist das Formalprinzip, während die Materie selbst ein Ineinander von Kraft und Stoff im engeren Sinne ist. Indessen führen aber die Formen weder ausser noch in Gott ein selbständiges Dasein. Den präexistenten κόσμος νοητός der Platoniker kennt Hermogenes ganz und gar nicht. Die reine Geistigkeit und die in der Materie Sehnsucht nach der Form erregende Schönheit Gottes sind aristotelische Gedanken. Vgl. Teil III Abschnitt II.

andererseits giebt er die Möglichkeit kosmischer Anwendung der ethischen Begriffe. Denn wie Gottes schaffende Bewegung an sich die allerbeste ist, so ist auch die Übertragung seiner Eigenbewegung, die sich als das formenzusammenhaltende Prinzip des Kosmos dokumentiert, weil seinem besten Willen entsprossen, gut.

Ist aber der bildsame Teil der Materie in einen besseren Zustand gelangt, so tritt der in unbildsamem Strudel träge verharrende naturgemäss in feindlichen Gegensatz zum Bildner. Die akosmische Materie ist das Böse, weil sie sich dem Einfluss Gottes entzieht. In diesem ewig sich verändernden, durchaus nicht toten Residuum hat Hermogenes auch wohl den Anlass der Vergänglichkeit, des beständigen Wechsels aller Bildungen, das Formenzerstörende, gesehen.

Nun ist aber dieses Residuum, das ja dann auch inhaltlich beständig wechselt, nicht räumlich ausserhalb des Kosmos, dieser schwimmt nicht gleich einer Arche im wilden Meere der akosmischen Hyle, sondern die Welt der Formen schliesst den ungeformten stofflichen Rest in sich ein. Hat doch Hermogenes nach der Erläuterung eines Schülers[107]) die Materie als räumlich begrenzt erachtet. Daher geschieht die Weltbildung nicht, indem die Gottheit die unendliche Materie durchdringt, sondern von aussen auf sie einwirkt mit gleichsam magnetischer Kraft.

Aus diesen Andeutungen kann man schliessen, dass Hermogenes die Materie als einen kugelförmigen Kosmos gedacht hat, der von der unendlichen Gottheit umgeben wird. Die Weltkugel enthält den unauflöslichen Rest in sich verteilt; es scheint, als ob, wie ja auch natürlich ist, auf die der Gottheit zunächstliegenden Sphären der anziehende Einfluss stärker wirke.[108]) In allem Geschaffenen aber macht sich der stoffliche Rest, selbst unergreifbar, in seinen Wirkungen, den Übeln, bemerkbar. Zu letzteren gehört auch das moralisch Schlechte. Hermogenes folgt der Anschauung seiner Zeit, wenn er das widergöttliche Prinzip der akosmischen Materie personifiziert in den Dämonen, die, wie Gott reiner Geist, so rein hylisch nach Leib und Seele sind.

---

[107]) Vgl. Anm. 71.

[108]) Man kann diese Vermutung wagen auf den hermogeneïschen Satz hin, Christus habe seinen Leib in der Sonne abgelegt [vgl. später Anm 125, 126]. Daraus lässt sich schliessen, er lehrte, die Sonne enthalte einen feineren Körperstoff als die Erde. Dass diese Vermutung auch zu dem Aristotelismus des Hermogenes passen würde, siehe später Anm. 242.

Dies führt uns auf die leider so wenig deutliche Anthropologie und Psychologie unseres Denkers. Die kosmische Fassung der sittlichen Begriffe ist auch bestimmend für seine Anschauung vom Menschen. Gleich dem Makrokosmos ist auch der Mensch als Mikrokosmos geordnete Materie, d. h. belebter Stoff in Gestalt und Form. Daher ist auch die Seele hylischen Ursprungs, sofern sie das Belebende, Bewegende an der Materie darstellt. Soweit sie geordnete Bewegung ist, ist sie gut. Die in ihr auftretenden ungeordneten Bewegungen, ihre Begierden und Leidenschaften, sind das Böse. Die Sünde entspringt demnach der natürlichen Beschaffenheit der Seele.

Naturgemäss lösen sich beim Tode des Menschen als der Zerstörung seiner Form Leib und Seele in der akosmischen Materie auf. Aber der Mensch hat etwas vor allen Geschöpfen, auch vor den Dämonen, voraus: ihm ist der göttliche Geist zu teil geworden, der, unberührt von Sünde und Schwachheit, das Höhere und Edlere in ihm ist.

Hermogenes ist also, obwohl er Leib, Seele und Geist unterscheidet, doch, streng genommen, nicht Trichotomiker. Denn Leib und Seele repräsentieren ihm die Materie als Masse und Bewegung, dem gegenüber der Gottesgeist das von aussen Hinzutretende, Pneumatische ist. Der Dualismus tritt im menschlichen Mikrokosmos deutlich genug in die Erscheinung.

Ob der göttliche Geist durch Sündenschuld verloren gehen könne, ob er nach dem Tode des Menschen wieder in den Gottesgeist aufgehe oder sich individueller Unsterblichkeit erfreue, sind Fragen, über deren Lösung die Überlieferung schweigt, die aber der Maler wohl weniger als Philosoph, sondern als Christ beantwortet hat.

IV.

Verknüpfung mit der christlichen Lehre.

Die Verbindung des rein auf der Basis der Dialektik aufgebauten Systems mit der christlichen Lehre ist nicht gerade eng. Hermogenes sucht vor allem seine Theorie durch Citate aus den anerkannt heiligen Schriften der Gemeinde als christlich zu rechtfertigen.

Wie uns berichtet wird, erkannte er das Alte Testament an: er berief sich auf das Gesetz[109]) und fand in den Psalmen Weissagungen auf Christus. Vom Neuen Testament, dessen Kanonicität zu seiner Zeit noch nicht überall gesichert war, erkannte er die synoptischen Evangelien voll an.[110]) Er bediente sich bei seiner Auslegung der allgemein beliebten allegorisierenden oder spiritualisierenden Methode;[111]) andrerseits suchte er auch durch Umdeutungen und Textveränderungen den ihm gefälligen Sinn herauszubekommen.

Unter allen Schriftstellen war für ihn die Schöpfungsgeschichte der „Genesis" die, welche hauptsächlich in Frage kam; mit ihr, der christlich autorisierten Kosmogonie, hatte er sich auseinanderzusetzen. Der Text der Septuaginta bot mancherlei Gelegenheit zu Umdeutungen. Es ist auch hervorzuheben, dass Hermogenes nur an solchen Punkten gedeutelt hat, an denen man sich auch in der Gemeinde mit ähnlichen Vermutungen und Deutungen versuchte.

Dazu gehört das „Ἐν ἀρχῇ", in welchem „Gott Himmel und Erde machte", das die seltsamsten Auslegungen erfuhr.[112]) Hermogenes deutete es nicht wie die meisten auf den Logos, sondern auf die Materie.[113]) Damit war das Substrat in den Text eingeschmuggelt

---

[109]) Vgl. Anm. 44.

[110]) Nach Hippolyts Bericht [vgl. Anm. 122] acceptierte Hermogenes die Jungfrauengeburt aus dem heiligen Geist. [Also Matthaeus c. 1 und Lucas c. 1.] Dagegen scheint er das Johannesevangelium nicht berücksichtigt zu haben; denn er ignoriert absichtlich die Logoslehre: vgl. Anm. 314. Die Himmelfahrtsgeschichte hält er fest, also scheint er auch die Acta Apostolorum zu berücksichtigen [vgl. cap. 1 daselbst].

[111]) Vgl. seine Himmelfahrtslehre und die Eschatologie, die er vollständig durch allegorische Fassung aufhebt. Tertullian scheint ihn zu meinen, wenn er a. H. cap. 34 [S. 857], nachdem er mehrere apokalyptische Stellen citiert hat, sagt: Quae omnia et si aliter [statt alter] putaverit spiritualiter interpretanda, non tamen poterit auferre veritatem ita futurorum quomodo scripta sunt. Vgl. Boehmer a. a. O. S. 94 Anm. 2. Mehr darüber wird in des Theophilus Streitschrift gestanden haben.

[112]) Meist wird ἐν ἀρχῇ = ἐν λόγῳ gefasst; so schon zuerst in der „Altercatio" des Ariston von Pella um 140, auch bei Theophilus „Ad Autolycum" lib. II cap. 10, vgl. Tertullian „Adv. Praxean" cap. 5, vgl. Anm. 12. Genaueres darüber nebst Begründung der Deutung giebt A. Harnack T. u. U. Band I. Heft III „Die Altercatio" u. s. w. S. 130—134. Formell stimmte also Hermogenes mit jenen überein, wenn er in der ἀρχή ein kosmisches Prinzip suchte.

[113]) Vgl. a. H. cap. 19 [S. 845] Sed et ad originale instrumentum Moysi provocabo, unde et diversa pars suspiciones suas ingratis fulcire conatur, ne scilicet non inde instrui videretur unde oportet . . . Nam et ipsum principium, in quo deus fecit et caelum et terram, aliquid volunt fuisse quasi substantivum et corpulentum, quod in materiam interpretari possit. cap. 21 [S. 847] Ergo, inquis, si tu ideo praeiudicas ex nihilo facta omnia quia non sit manifeste

und gleichzeitig der dem Begriff von der ewigen Schöpfung fatale zeitliche „Anfang“ entfernt.

Dagegen hatten Hermogenes und seine Anhänger, wenn sie in der Schilderung der chaotischen Erde und ihrer Teile: Finsternis, Abgrund, Wasser, die wildbrodelnde Urmaterie abgebildet fanden,[114]) die kirchlichen Kreise auf ihrer Seite. Während aber letztere diese Materie vorher geschaffen sein liessen,[115]) legte der Maler ganz besonderes Gewicht auf das ἦν, das den Zustand der γῆ ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος im Gegensatz zur geschaffenen Welt als einen in seiner Existenz unabhängigen bezeichnen sollte.[116])

Bei der Erzählung von der Schöpfung des Menschen wandte Hermogenes, um die göttliche Herkunft der Seele als unmöglich zu erweisen, die nicht nur bei Valentinianern,[117]) sondern auch bei katholischen Christen[118]) verbreitete Lesart an, wonach Gott nicht

---

relatum de materia praecedenti factum quid, vide ne diversa pars ideo contendat ex materia omnia facta, quia proinde non aperte significatum sit ex nihilo quid factum.

[114]) Vgl. a. H. cap. 23 [S. 848] Sed ex sequentibus argumentatur, quia scriptum sit, Terra autem erat invisibilis et incomposita. Nam et terrae nomen redigit in materiam, quia terra sit quae facta est ex illa. — Invisibilis autem et rudis, quia informem et confusam et inconditam vult fuisse materiam. cap. 25 [S. 849] Vult igitur duas proponi terras in ista scriptura, unam, quam in principio deus fecit, aliam, materiam ex qua fecit, de qua dictum sit: Terra autem erat invisibilis et rudis. cap. 28 [S. 852] . . . quia etsi tenebras volet in substantia fuisse materiae . . . cap. 30 [S. 853] Sic et sequentia coniecturam Hermogenis instruere videbuntur, Et tenebrae super abyssum, et spiritus dei super aquas ferebatur; quasi et hae confusae substantiae massalis illius molis argumenta portendant. — cap. 31 [S. 854] Sed et illud utique captabitur, de caelo solo et de terra ista scripturam significasse, quod eam in principio deus fecerit, de speciebus autem supra dictis nihil tale, et ideo eas quae factae non significentur ad infectam materiam pertinere.

[115]) Vgl. auch Tertullians Einräumung in a. H. cap. 23 [S. 848/9] Putamus his articulis materiam demonstrari. Theophilus in lib. II „Ad Autolycum“ cap. 10 Ende, findet in Genes. I, 2 ebenfalls die zur Bildung der Welt dienende, aber von Gott vorher geschaffene Materie. Vorher hat schon Tatian [„Oratio ad Graecos“ cap. 12] gelehrt, dass zuerst die Materie roh und ungestaltet von Gott hervorgebracht sei, dann aber nach der διάκρισις wohlgeordnet sei. Erst recht sah natürlich Justin in v. 2 die Materie: vgl. I Apologie cap. 59.

[116]) Vgl. a. H. cap. 23 [S. 848] Et Erat in hoc dirigit, quasi quae semper retro fuerit innata et infecta. cap. 27 [S. 851] Sed tu supercilia capitis, nutu digiti accommodato, altius tollens et quasi retro iactans, Erat, inquis, quasi semper fuerit, scilicet innata et infecta, et idcirco materia credenda.

[117]) Nach Irenäus „Adversus haereticos“ lib. I cap. V, 5, vgl. Heinrici „Die valentinianische Gnosis und die heilige Schrift“ S. 103 Anm. 3.

[118]) Vgl. Tertullian „Adv. Marcionem“ lib. II cap. 9 [Oehler S. 622] Inprimis tenendum quod Graeca scriptura signavit, afflatum nominans, non spiritum. Quidam enim de Graeco interpretantes non recogitata differentia nec

πνοὴ ζωῆς, sondern πνεῦμα ζωῆς eingehaucht habe.[119]) Er gründete darauf den schon erwähnten[120]) Bibelbeweis, dass der Sündenfall und die ihm folgende Verdammung[121]) doch nicht Gottes eignen Geist im Menschen treffe, sondern die materielle Seele.

Die Bedeutung Christi als des Gottessohnes und die Thatsachen der evangelischen Geschichte erkannte Hermogenes vollständig an. Er behauptete, auf gemeinchristlicher Grundlage zu stehen, wie auch sein von Hippolyt überliefertes Glaubensbekenntnis sich an das katholische eng anschliesst.[122])

Nur in einem Punkte wich er, durch die Konsequenzen seiner Theorie gezwungen, ab: Gott kann als reiner Geist nichts Leibliches d. h. Hylisches in sich aufnehmen. Daher liess Hermogenes, gestützt auf die seltsame Umdeutung einer auch sonst sehr gemisshandelten Psalmstelle[123]), den in den Vatergeist zurückkehrenden

---

curata proprietate verborum pro afflatu spiritum ponunt, et dant haereticis occasionem spiritum dei delicto infuscandi, id est ipsum deum.

[119]) Vgl. „De anima" cap. 11 [S. 1014]. Der Anfang vgl. Anm. 6; dann heisst es weiter: Ille enim adversus ipsius scripturae fidem flatum in spiritum vertit, ut, dum incredibile est spiritum dei in delictum et mox in iudicium devenire, ex materia potius anima credatur quam ex dei spiritu.

[120]) Vgl. Anm. 97.

[121]) Vgl. „Genesis" cap. III, 19: eine Stelle, die dem Hermogenes sicher ein Zeugnis für die Materialität des ganzen Menschen war.

[122]) Nachdem Hippolyt kurz die Kosmologie des Malers erzählt [vgl. Anm. 105 und 86] und sie als Plagiat bezeichnet hat [vgl. Anm. 191], fährt er fort [S. 434]: Τὸν δὲ Χριστὸν υἱὸν εἶναι ὁμολογεῖ τοῦ τὰ πάντα κτίσαντος θεοῦ, καὶ αὐτὸν ἐκ παρθένου γεγενῆσθαι καὶ πνεύματος συνομολογεῖ κατὰ τὴν τῶν εὐαγγελίων φωνήν, ὃν μετὰ τὸ πάθος ἐγερθέντα ἐν σώματι πεφηνέναι τοῖς μαθηταῖς, καὶ ἀνερχόμενον εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἐν τῷ ἡλίῳ τὸ σῶμα καταλελοιπέναι, αὐτὸν δὲ πρὸς τὸν πατέρα πεπορεῦσθαι. Μαρτυρίᾳ δὲ χρῆται νομίζων ὑπὸ τοῦ ῥητοῦ συνηγορεῖσθαι οὗπερ ὁ ψαλμῳδὸς Δαβὶδ λέγει· Ἐν τῷ ἡλίῳ ἔθετο τὸ σκήνωμα αὐτοῦ, καὶ αὐτὸς ὡς νυμφίος ἐκπορευόμενος, ἐκ παστοῦ αὐτοῦ, ἀγαλλιάσεται ὡς γίγας δραμεῖν ὁδόν. Ταῦτα μὲν οὖν καὶ Ἑρμογένης ἐπεχείρει. — Diese Stücke, deren Ursprung auf Hermogenes selbst zurückzuführen der Ausdruck ὁμολογεῖ fordert, sind in ihrer Reihenfolge dem altrömischen Symbol kongruent. Wir haben hier also ein von Hermogenes selbst zur Rechtfertigung gegen Verketzerung aufgestelltes Symbol vor uns, wie es Theophilus in seiner Schrift herangezogen hatte. Auch Tertullian muss anerkennen a. H. cap. 1 [S. 831] Christum dominum non alium videtur aliter agnoscere; wenn er hinzufügt: alium tamen facit quem aliter agnoscit, so meint er nicht die Himmelfahrtslehre, sondern das Fehlen der Mitthätigkeit des präexistenten Christus in der Kosmogonie. Vgl. Anm. 11.

[123]) Vgl. Psalm XIX, 6 nach der Lesart der Septuaginta. Hermogenes stand mit seiner Auslegung nicht allein. Clemens von Alexandrien spricht von „einigen", auch Hippolyt, der ebenfalls aus Theophilus schöpft, deutet durch das καὶ im letzten Satz [vgl. oben Anm. 122] an, dass noch andere daran teilnehmen. Andererseits sahen nach Clemens [ebenda Anm. 15] manche Christen in dem σκήνωμα die Kirche.

Christus bei der Himmelfahrt den Leib in der Sonne ablegen.[124]) Da Hermogenes jedem Doketismus fern steht, so ist damit wohl nicht der von der Mutter stammende, sondern der verklärte Leib gemeint, den der Auferstandene auch nach evangelischer Tradition angenommen hat.[125]) Dass es gerade die Sonne ist, welche den Christusleib in sich aufnimmt, ist wohl hauptsächlich durch den Text, vielleicht aber auch durch die Kosmogonie bedingt.[126])

Ablehnend aber musste er sich als Vertreter der Lehre von der ewigen Schöpfung verhalten gegen die massive Eschatologie der Schrift. Da jedoch diese in der christlichen Gemeinde zur geforderten Anschauung gehörte, so negierte Hermogenes die apokalyptischen Stellen nicht, sondern spiritualisierte sie.[127])

Von einem sichtbaren Paradies wollte er nichts wissen und auch nichts von einer Hölle; getreu seinem System liess er den Teufel und die Dämonen, die hylischen Geister, am Ende der Zeiten in die akosmische Materie wieder aufgelöst werden.[128]) Es soll sich also eine reinliche Scheidung vollziehen zwischen dem Pneumatischen, das in Gott lebt und webt, und dem Hylischen. Von einer Vernichtung der Materie ist nicht die Rede. Der unvermittelte Dualismus tritt wieder ein wie vor der Schöpfung. Dass dieser Satz vom Untergang der Dämonen unter andern Schwierigkeiten auch die des Widerspruchs gegen die Theorie von der ewigen Schöpfung bietet, ist deutlich.[129]) Allein er ebenso wie die

[124]) Diese im System nicht wichtige Einzelhäresie hat doch die Aufmerksamkeit der Häreseologen ganz besonders erregt: sie scheint von Theophilus sehr hervorgehoben worden zu sein. Ihm folgen Clemens [Anm. 15], Hippolyt [Anm. 122], Theodoret [Anm. 16], Philaster [Anm. 19].

[125]) Von Doketismus ist bei Hermogenes keine Spur, da er für leibliche Geburt und leibliche Auferstehung Christi eintritt. Aber dass Christus seinen Leib erst in der Sternenwelt zurücklässt, nicht auf der Erde, lässt vermuten, dass erst jene Materie derjenigen seines Auferstehungsleibes kongruent war. Nach den Evangelisten dringt der Auferstandene durch verschlossene Thüren und hat doch einen materiellen Leib.

[126]) Vgl. Anm. 108. Hilgenfeld [„Ketzergeschichte d. Urchr.“ S. 554] denkt an die Bedeutung der Sonne als „die obere Grenze der Körperwelt“; dafür galt aber die Sonne in der antiken Weltanschauung nirgends.

[127]) Vgl. Tertullians Äusserung bei den apokalyptischen Stellen cap. 34, vgl. Anm. 111. Theophilus, der gerade die eschatologischen Anschauungen des Hermogenes angriff, hat ihm die Johannesapokalypse entgegengehalten, ein Buch, das gerade von 160—220 sehr bestritten wurde [von den Alogern, Cajus von Rom u. a.]. Auch Hermogenes scheint sie verworfen zu haben.

[128]) Vgl. Theodorets Bericht in Anm. 16.

[129]) Es widerspricht dem Gedanken, dass Gott, der allein hervorbringendes Prinzip ist, nur Gutes schaffe, wenn er auch Teufel und Dämonen geschaffen

andern Accommodationen an die christliche Anschauung haben im Ganzen des philosophischen Systems doch nur eine sekundäre Bedeutung.

Hermogenes hatte seine Heilsanschauung und Christologie von seinem kosmologischen System völlig getrennt gehalten, ohne beide doch miteinander in Widerspruch zu setzen oder als heterogen zu betrachten. Was seinem griechischen theoretischen Dualismus im Unterschied von verwandten heidnischen Theorien den christlichen Stempel aufdrückt, ist seine lebendig persönliche Fassung des Schöpferbegriffs.

* * *

Seltsamerweise hat „der Maler" die meisten Darsteller des hermogeneïschen Systems gleichsam hypnotisiert, so dass sie aus dem System durchaus „künstlerische" Anschauung herauslesen wollen.[130])

Gewiss wird das Böse ästhetisch aufgefasst als das Unvollkommene, Unharmonische. Das ist aber gemeinsames Gut hellenischer Weltauffassung. Das System aber im ganzen wie im einzelnen, das Netz dialektischer Beweise, durch das er die verschiedenen Punkte festigte und miteinander verknüpfte, selbst die Bilder: alles trägt den Stempel eines nüchternen, logischen Geistes.

---

hat. Einen Ausweg würde die Theorie dem Hermogenes geboten haben, dass diese Dämonen aus von Gott zum Guten erschaffenen Engeln durch einen Sündenfall zu Dämonen geworden seien. Tatian, der gerade in der Dämonologie sehr mit Hermogenes übereinstimmt [vgl. später Teil III Abschnitt I Ende], hat diese Lehre deutlich. Vgl. Steuer „Die Gottes- und Logoslehre des Tatian" S. 65. Hierher würde auch der fragliche Satz Philasters, dass die angeli creatores animarum nostrarum seien, gehören, wenn er echt hermogeneïsch wäre. Dann hätte Hermogenes angenommen, dass die Engel, die ihrer hylischen Substanz wegen ebensosehr gut, d. h. Gottes Diener als schlecht, d. h. Dämonen sein konnten, die ihnen wesensgleiche Seele mit dem Körper gebildet hätten. Gott als der gütige Herr hätte dem hylischen Geschöpf dann seinen heiligen Gottesgeist eingeblasen. Doch ist diese Konjektur unsicher, besonders, da wir nicht wissen, in wie weitem Mass Hermogenes von seinem System zu Gunsten der christlichen Anschauung abgewichen sein mag. Vgl. dazu Anm. 173.

[130]) Vgl. Ritter „Gesch. d. Phil." Bd. V S. 181. — Boehringer „Tertullian" S. 598. — Hauck „Tertullians Leben und Schriften" S. 260. — Noeldechen „Tertullian" S. 207.

Dritter Teil:

Beziehungen und Berührungen.

I.

Verhältnis zum Gnosticismus.

Die Lückenhaftigkeit und Unsicherheit[131]) der Überlieferung erschwert zwar die Bemühungen, die Lehre des Hermogenes in den Zusammenhang der geistigen Strömungen seiner Zeit zu stellen. Dennoch erfordert die Notwendigkeit, der geistigen Bedeutung dieses Denkers gerecht zu werden, eine eingehende Untersuchung der Fragen nach Abhängigkeit, Beziehung und Stellung der hermogeneïschen Gedanken, Untersuchungen, die bisher noch wenig in Angriff genommen sind.[132])

Das zweite Jahrhundert, an dessen Ende Hermogenes auftrat, nimmt sowohl in der Geschichte der Philosophie als in der Dogmengeschichte gegenüber dem dritten einen bloss vorbereitenden Standpunkt ein.[133]) Erst das dritte Jahrhundert bringt einerseits den

---

[131]) Alle nun folgenden Untersuchungen basieren lediglich auf den Resultaten des ersten, quellenkritischen Teils. Daher können die Berichte Philasters [vgl. Anm. 18, 19, 20], soweit sie nicht auf Tertullian und Theophilus zurückgeführt werden können, auch hier keine Verwendung finden Selbst der Satz angelos creatores esse animarum kann nicht als sicher hermogeneïsch angesehen werden: vgl. Anm. 27 und 129.

[132]) Nur Ritter „Gesch. d. Phil.“ Bd. V S. 178 ff. hat in trefflicher Weise die geistigen Beziehungen des Hermogenes in Erwägung gezogen. Noeldechens Versuch, die Abhängigkeit von Numenius nachzuweisen, muss als verfehlt bezeichnet werden, vgl. Anm. 213.

[133]) Mark Aurel, Galēn, Numenius, Apulejus sind die philosophischen Grössen. In der Kirche beginnt nach einer Periode unklarer Hellenisierung, in der Justin der Märtyrer hervorragt, erst um 180 mit Irenäus die Reihe der grossen Kirchenväter.

allumfassenden Neuplatonismus, andererseits im System des Origenes die erste wirklich grossangelegte Dogmatik.

Nur eine grosse Erscheinung positiver Art und Wirkung hat das zweite Jahrhundert erfüllt und ihm die Signatur gegeben: der Gnosticismus.

Es scheint unmöglich, dass diese im semitischen Orient geborene, aber in zahllosen Schattierungen vom krassen Aberglauben bis zur ätherischen Spekulation, vom zügellosesten Wollustdienst bis zur strengsten Askese, über die Mittelmeerländer verbreitete seltsam grossartige Bewegung nicht einen Mann wie Hermogenes, der Christ und Philosoph war, sollte in ihren Bann geschlagen haben.[134]) Es ist daher zu untersuchen: gehört Hermogenes zu den Gnostikern selbst oder ist er wenigstens vom Gnosticismus beeinflusst?

Zu den eigentlichen Gnostikern ist Hermogenes wohl nie gerechnet worden; dagegen wird er noch allgemein als ein gnostisierender und in den Bahnen der Gnosis wandelnder Lehrer betrachtet.[135]) Diese Ansicht rührt her von der Auffassung des Gnosticismus als akuter Hellenisierung des Christentums, als synkretistischer Religionsphilosophie, zu deren Hauptdogmen man auch den Dualismus von Geist und Materie und die Herkunft des Bösen aus letzterer macht.[136]) Hermogenes wird von den Kirchenvätern selbst mit den Gnostikern nicht in direkte Verbindung gebracht.[137]) Er selbst fühlt sich von niemand aus dieser Richtung abhängig; vielmehr scheint er die Neuheit seiner Theorie hervorgehoben zu haben.[138])

[134]) Allerdings hatte Hermogenes die Gnosis vor sich schon nicht mehr als lebendige Produktion neuer Kräfte, sondern als eine in unzähligen Schulen und Konventikeln gepflegte Tradition. Die Blütezeit der Stifter des Gnosticismus reichte bis 150. Aber als Hermogenes auftrat um 180, waren auch die grossen Schüler, ein Ptolemäus, Herakleon, Markus, Apelles, schon tot. Nur Bardesanes, der letzte selbständige Gnostiker, war sein jüngerer Zeitgenosse. Vgl. Heinrici „Die valent. Gnosis“ S. 9—15.

[135]) Vgl. Kurtz „Kirchengesch.“ Bd. 1 S. 68, 81. Hase „Kirchengesch.“ S. 74 (rechnet den Hermogenes unter die „entschieden christlichen Gnostiker“). Uhlhorn Protestant. Real. Encycl.[3] Bd. VII S. 757. Hilgenfeld „Ketzergesch.“ S. 554.

[136]) Vgl. besonders A. Harnack „Lehrbuch der Dogmengeschichte“ III. Aufl. Bd. I S. 215—253 Überweg-Heinze „Grundriss“ Bd. II (VIII. Aufl.) S. 32, 33. Auch noch Windelband „Gesch. d. Phil.“ S. 195.

[137]) Mit keiner gnostischen Schule wird er zusammengenannt: weder bei Tertullian noch bei Hippolyt, Philaster u. s. w., nur als Häretiker wird er mit ihnen zusammengestellt; nur a. H. cap. 10 wird in dem Problem „unde malum?“ das gemeinsame Grundthema der gnostischen und der hermogeneïschen Häresie gesehen [vgl. Anm. 163].

[138]) Vgl. über sein Selbstbewusstsein Tertullian a. H. cap. 1 [vgl. Anm. 45].

Wenn ausserdem, wie man annimmt,[139]) der erste seiner Beweise sich gegen die gnostische Emanationslehre richtet, so scheint er sich sogar im bewussten Gegensatz gegen die Gnostiker befunden zu haben.

Die entscheidende Antwort in dieser Frage bietet aber allein die kritische Vergleichung des Grundcharakters und Kernpunktes der hermogeneïschen und der gnostischen Anschauung sowohl nach der praktischen und formalen als nach der theoretischen und inhaltlichen Seite. Hierbei ist von dem Gnosticismus im engeren Sinne, von dessen zahllosen wirr durcheinandergeschlungenen Parteien aber fast ausschliesslich die in verschiedene Richtungen gespaltene einflussreiche Schule Valentins in Betracht kommt,[140]) der häretische Ultrapaulinismus des Reformators Marcion und seiner Schüler zu unterscheiden.[141]) Die Ähnlichkeit und Berührung in einzelnen Punkten ist durchaus von sekundärer Bedeutung und fällt nicht ins Gewicht, wenn die Grundanschauungen und Ausgangspunkte einander völlig entgegengesetzt sind.

Vor allem ist der Gnosticismus gar nicht eine akute Hellenisierung des Christentums in dem Sinne des Hineintragens philosophischer Gedanken und Spekulationen, sondern höchstens der Mysteriosophie und Theosophie, im Grunde überhaupt eine religiöse Parallelbewegung zum Christentum, wie dieses auf Offenbarung gegründet. Das Grunddogma der Gnosis ist die Erlösung, die Rettung der Seele aus den Händen der Naturgewalten in das Reich des guten Gottes. Ihre Spekulationen wie ihre Ethik gruppieren sich um diese Frage.[142]) Selbst im valentinianischen System, das in

---

Dazu Hippolyt „Elenchus“ lib. VIII § 17 [S. 432]: Ἑρμογένης δέ τις καὶ αὐτὸς νομίσας τι καινὸν φρονεῖν ἔφη τὸν θεὸν ἐξ ὕλης συγχρόνου καὶ ἀγεννήτου πάντα πεποιηκέναι· und [S. 434] Ταυτην οὐσίαν εἶναι τῶν ἁπάντων λέγει, ὡς καινὸν φέρων δόγμα τοῖς αὐτοῦ μαθηταῖς. [Das weitere vgl. Anm. 191]. Vgl. auch Anm. 17 den Anfang des Citats.

[139]) Vgl. Kurtz „Kirchengesch.“ S. 81. Boehringer „Tertullian“ S. 596. Vgl. später Anm. 202, 203.

[140]) Über die Ophiten, Naassener und verwandte Sekten vgl. Anm. 152, 153. Weder Satornilus noch die stark platonisierenden Karpokratianer gehören hierher, weil in die früheste Zeit der Gnosis fallend und kaum christlich zu nennen. Auch der ältere Basilidianismus [nach Irenäus „Adv. haer.“ lib. I cap. 24] hat keinerlei Berührungspunkte mit Hermogenes.

[141]) Vgl. A. Harnack „Lehrb. d. D. G.“ III. Aufl. Bd. I S. 254—271.

[142]) Dies besonders ausgeführt in Anz „Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus“ T. u. U. Bd. XV Heft 4, vgl. auch Liechtenhan „Die Offenbarung im Gnosticismus“ S. 2, 3, 135 ff. — A. Harnack [„Lehrb. d. D. G.“ I³ S. 229] betont noch zu sehr das Schulmässige an ihnen. Das falsche Bild

ebenso innige Berührung mit dem Christentum wie mit der griechischen Philosophie trat, verschwindet sie nicht: die Tendenz ist Befreiung von der Welt durch Wissen, Mysterien und Magie.[143]) Die esoterische Lehre war ein nur zögernd und unter Weihen geoffenbartes Geheimnis. Die Gnostiker sonderten sich von der Gemeinde ab, als die Pneumatiker nicht nur von den Hylikern, sondern auch von den gemeinchristlichen Psychikern.[144]) Die Mannigfaltigkeit der Spekulation und die Gleichgültigkeit der einzelnen Richtungen untereinander gegen dogmatische Unterschiede beweist am besten, dass die praktische Tendenz im Gnosticismus dominiert.

Von jener Centrallehre der Erlösung hat Hermogenes absolut gar nichts. In seiner Theorie kommen weder Mysterien, noch Zahlenspekulation, noch Magie vor. Von einer praktischen Tendenz keine Spur; er ist weder Libertin noch Asket gewesen, auch hat er nicht für sich und seine Anhänger eine höhere ethische Stufe beansprucht, sondern nur das Recht, auch als Christen an das Weltbild den Massstab philosophischer Einsicht legen zu dürfen und zu müssen.[145]) Bei den Valentinianern Geheimlehre, bei Hermogenes

---

von dem Gnosticismus als einer Reihe von philosophischen Schulen, die von den einzelnen Schulhäuptern nach dem Muster der Pythagoreer, Akademiker u. a. gestiftet seien, stammt lediglich aus den Berichten der Kirchenväter, die bei ihrem Unvermögen, die Gnosis zu verstehen, die Gnostiker allein unter dem Begriffe der verdächtigen heidnischen Philosophie zu fassen und gleichzeitig zu brandmarken suchten · so Tertullian in „De praescriptione haereticorum“ und anderwärts, besonders Hippolyt im „Elenchus“ u. a. Ihre intellektualistische Auffassung verdient mit vollem Recht Misstrauen.

[143]) Vgl. Anz a. a. O S. 42–52. — Allerdings wurde der Valentinianismus je später, um so intellektualistischer. Starken Intellektualismus zeigen sonst noch die späten Systeme bei Hippolyt, deren Echtheit aber zweifelhaft ist [vgl. Staehelin T. u. U. Bd. VI Heft 3]. Die Intellektualisierung der Gnosis ist erst spät und leitet den Verfall ein. Übrigens kennen wir die Spekulationen über das Pleroma nur aus den trüben, unsicheren Quellen der Kirchenväter, während die Fragmente der Sektenstifter ausschliesslich erbauliche ethisch-soteriologische Tendenz haben.

[144]) Über die Geheimniskrämerei der Valentinianer vgl. Tertullian „Adv. Valentinianos“ cap. 1. In Bezug auf die drei Menschenklassen vgl. Irenäus „Adv. haereticos“ lib. I cap. VII, 4, 5, vgl. A. Harnack „Lehrb. d. D. G.“ Bd. 1 S. 249 Anm. 1.

[145]) Wenn auch nach ihm die Dämonen reine Hyliker sind, so sehen wir doch nirgends, dass Hermogenes die ethischen Unterschiede unter den Menschen kosmisch fixiert habe. Unterscheidungsprinzip war für ihn lediglich die ratio recta und die argumentatio. Er glaubte, wie Hesselberg [„Tertullians Lehre“ I S. 111] richtig bemerkt, „in Theologie und Christologie der Kirche nichts geändert und nur durch eine spekulativere Lösung des Problems des Weltursprungs die Einreden beseitigt, eine treffendere Theodicee gefunden zu haben.“ — Für unsere Annahme spricht auch der Spott Tertullians in „De monogamia“ cap. 16 [vgl. Anm. 43], er sei nicht einmal Psychiker.

offene philosophische Disputation; dort eine geschlossene Kultgesellschaft, hier ein Anhängerkreis gebildeter Gemeindechristen, der sich um einen Philosophen schart.

Noch ferner steht die lose, nur auf theoretische Bestrebungen gerichtete Anhängerschaft des Hermogenes dem Unternehmen Marcions. Hier finden wir eine auf dem paulinischen Gegensatz von Gnade und Gesetz begründete, philosophischen Bestrebungen nicht geneigte Nebenkirche, welche die Grosskirche an asketischer Strenge und Weltflucht noch übertrifft. Ähnliche Tendenzen hat auch die Sondergemeinschaft, die Apelles gründete.[146]) Aber von Paulinismus, von der Absicht, aus religiösem Drang heraus die judaisierte Kirche zu reinigen und sie über ihr wahres Verhältnis zum gütigen Gott und seinem Gesandten Christus aufzuklären, ist bei Hermogenes nichts zu spüren, auch nichts von der mystischen Glaubens- und Offenbarungstheologie des Apelles.[147]) Jene offenbaren ihre Kraft in der Bildung von ethischen Kirchengemeinschaften, Hermogenes bleibt im Rahmen der grosskirchlichen Gemeindeanschauung. Jene verbieten die Ehe, Hermogenes hält sogar eine mehrfache Ehe für erlaubt.[148])

Die Gnostiker bildeten Konventikel von Wissenden, der Ultrapaulinismus judaismusfreie Nebenkirchen; Hermogenes sammelte nur Schüler und Anhänger seiner Doktrin innerhalb der christlichen Gemeinde.

Ebenso entschieden wie auf dem praktischen Gebiet zeigt sich der Gegensatz in der ganzen Lehre, welche Hermogenes anscheinend gemein hat mit dem Gnosticismus und dem Ultrapaulinismus: der Lehre von der kosmischen Herkunft des Bösen und von der Materie als einem Weltprinzip.

Hermogenes' ganze Weltanschauung besteht in dem philosophisch gefassten Dualismus von Geist und Materie. Das kann man vom Gnosticismus gar nicht behaupten. Ja, das specifisch griechische Problem dieses Gegensatzes ist nicht einmal, wie man meist annimmt,[149]) ein integrierender Bestandteil der Gnosis, sondern ist ihr nur äusserlich angeheftet. Die alte Ansicht vom gnostischen

---

[146]) Vgl. A. Harnack „De Apellis gnosi monarchica“, „Lehrb. d. D. G.“ Bd. I³ S. 262, 267.

[147]) Hermogenes ist in seiner Theorie durch und durch von Rationalismus erfüllt. Apelles ist nur in seiner syllogistischen Kritik des Alten Testaments rationalistisch. Vgl. A. Harnack in T. u. U. Bd. VI Heft 3 S. 113/114.

[148]) Vgl. Anm. 43, 44.

[149]) Vgl. Anm. 136.

Dualismus ist durchaus falsch; sie beruht auf jener gänzlichen Verkennung des Gnosticismus als christlicher Philosophie.[150])

Gewiss ist die Gnosis fast durchweg dualistisch: der dualistische Gegensatz ist aber nicht ein wissenschaftlich terminierter, sondern der religiös orientierte zwischen dem ewigen Urwesen und der Welt samt ihrem Demiurgen und ihren Gestirnmächten. Er ist nicht aus der griechischen Philosophie geschöpft, sondern hat seinen Ursprung in der seltsamen Vermischung des babylonischen astrologischen Determinismus und des parsischen Dualismus.[151]) Das Chaos bald untergeordneten, bald feindlichen Wesens spielt in den meisten gnostischen Spekulationen eine Rolle, in einigen wird es als „Hyle" personifiziert im Anklang an den Semitismus der empfangenden weiblichen Gottheit;[152]) aber von einer Materie im Sinne der griechischen Philosophie ist weder bei den Gnostikern, die Irenäus erwähnt, noch bei den Peraten die Rede.[153])

Nur die höchste geistige Blüte des eigentlichen Gnosticismus, der Valentinianismus, kommt anscheinend der rein griechischen Auffassung, wie sie Hermogenes vertritt, sehr nahe, besonders wenn

---

[150]) Vgl. dazu Anz a. a. O. S. 2 Anm. 1. Dieser weist mit Recht darauf hin, dass der Grieche Plotin aus dem Empfinden der griechischen Philosophie heraus den Gnosticismus, der sich an ihn herandrängte, scharf abgelehnt hat: Enneaden I, 9. Das ist ein sicherer Beweis dafür, dass der Gnosticismus der hellenischen Welt ganz anders sich präsentierte, als wir ihn durch die Brille der Kirchenväter zu sehen gewohnt sind. Vgl. dazu Anm. 142.

[151]) Vgl. Anz a. a. O. S. 57/58, 81, 88.

[152]) Unter den von Hippolyt im „Elenchus" zuerst veröffentlichten Systemen des späten pantheïstisch verblassten Gnosticismus, deren Echtheit auch noch zweifelhaft ist [vgl. Stachelin T. u. U. Bd. VI Heft 3 S. 103—108], ist in denen der Naassener [„Elenchus" lib. V, 10] und der Doketen [lib. VIII, 9] vom Chaos nur nebenbei die Rede. Ganz mythologisch ist die Hyle als das weibliche empfangende und lichtfeindliche Prinzip, als Schlangenweib, gedacht bei den Sethianern [lib. V, 19 ff.] und bei dem Gnostiker Justin [lib. V, 23 ff.]: alles nur Mythologie unter dem dünnen Firnis griechisch-philosophischer Terminologie.

[153]) Vgl. Irenäus „Adv. haer." lib. I cap. 29, 30 die Barbelioten und Ophiten. Ihre Anschauungen tragen valentinianische Züge, sind aber so stark mythologisch, dass hier von einer philosophischen Auffassung der Materie keine Rede sein kann. Bei den Peraten allerdings [„Elenchus" lib. V, 17] muss man von einer stärkeren Anlehnung an die Philosophie reden. wenngleich Astrologie sehr bei ihnen in Blüte stand und das Mythologische durchaus nicht daraus entschwunden ist. Ihre Lehre von den drei Prinzipien, dem ἀκίνητος πατήρ, dem κινούμενος λόγος und der von letzterem bewegten ὕλη ἄποιος καὶ ἀσχημάτιστος, an deren Spitze der nach himmlischen χαρακτῆρες schaffende Demiurg steht, hat aber mit der hermogeneïschen Theorie gar keine Verwandtschaft, sondern gleicht der Lehre des Philosophen Numenius im allgemeinen. Vgl. Teil III Abschnitt II Mitte. Vgl. Hilgenfeld „Ketzergesch." S. 263 ff., Möller „Kosmologie" S. 222 ff.

man die Anschauung, welche in der Schrift des Methodius „Über den freien Willen“[154]) angeführt und widerlegt wird, wirklich für valentinianisch hält. Diese Anschauung ähnelt der des Hermogenes ausserordentlich: auch hier wird, um Gott nicht zum Schöpfer des Bösen zu machen, eine ungeordnete Urmaterie angenommen, die Gott zum Kosmos umbildet, aus deren Bodensatz aber das Böse stammt.[155])

Allein abgesehen davon, dass äussere[156]) und innere[157]) Gründe gegen antignostische Polemik in der Schrift sprechen, steht der hier vertretene und bestrittene Dualismus im Widerspruch mit der uns sonst bekannten valentinianischen Anschauung, denn nach Ptolemäus und andern Valentinianern ist die Hyle die substantiell verwandelte Leidenschaft der unteren „Sophia“; diese fällt in das κένωμα, das dem mathematischen Begriff des μὴ ὄν Platos etwa entspricht.[158]) Der Gegensatz zwischen der Hyle, deren Äusserstes der

[154]) Vgl. N. Bonwetsch „Methodius von Olympus“ Band I „Schriften“: „Περὶ τοῦ αὐτεξουσίου“, ein Dialog zwischen einem „Orthodoxen“ [d. h. Methodius selber] und zwei Vertretern der Lehre von der ewigen Materie, deren Meinungen im Dialoge des Adamantius, oft mit wörtlicher Wiedergabe, zwei Valentinianern in den Mund gelegt werden, wobei ein Stück als ὅρος Οὐαλεντίνου selbst citiert wird. Vgl. Möller a. a. O. S. 562/63 und besonders Zahn Zeitschrift für Kirchengeschichte Band IX S. 193 - 238.

[155]) Der angebliche „Valentinianer“ erzählt, wie ihn einerseits die Harmonie der Natur von der Allmacht des Schöpfers, der alles aus Nichts geschaffen habe, überzeugt, andererseits der Anblick menschlicher Schandthaten, da er das Böse nicht von Gott selbst herleiten wolle, zu der Annahme einer Materie gedrängt habe, eines eigenschaftslosen, in ungeordneter Bewegung befindlichen Substrats, das Gott durch künstlerische Ordnung zum Kosmos umbildete. Aus ihrem zur Weltbildung ungeeigneten Bodensatz stamme das Böse. Bonwetsch a. a. O S. 4—12.

[156]) Im Text wird auf etwaige Sektenangehörigkeit nirgends Bezug genommen, auch würde man sonst statt des unbestimmten ἑταῖρος, des zweiten Gegners, eine genauere Bezeichnung erwarten.

[157]) Wäre die Schrift gegen den Valentinianismus gerichtet, dann würde nicht der Lehre des ungenannten ἑταῖρος ein mindestens ebenso breiter Raum der Ausführung und Widerlegung gewidmet sein. Überhaupt behandelt Methodius, der sonst den Ketzern gar nicht hold ist [sein abschätziges Urteil über Valentin u. a. im Συμπόσιον (Migne Patrol. graec. l. Bd. 18 Spalte 153 c)], hier die beiden Gegner nirgends als Gnostiker, nicht einmal als Ketzer, vgl. Möller a. a. O. S. 563. — Vielmehr giebt sich nach der Einleitung cap. I, 7—9 die Schrift deutlich als eine Belehrung an die Brüder, um τὰ λείποντα τῷ ἀδελφῷ ἀναπληροῦν, d. h. als eine zur Aufklärung der Gemeindemitglieder über einen unter ihnen noch strittigen Punkt verfasste Abhandlung. So spricht auch der Orthodoxe in cap. IV, 4 nicht, um den Gegner zu bestreiten, sondern zu belehren.

[158]) Über den Fall der „Sophia“ in σκιαὶ καὶ κενώματος τόποι vgl. Irenäus „Adv. haer.“ lib. I cap. IV, 1. Über Entstehung der Materie aus ihren Leiden-

Teufel selbst ist, und dem „Pleroma" tritt ja im Laufe des kosmologischen Dramas auf, aber für einen einfachen theoretischen Dualismus, wie er bei Methodius beschrieben wird, ist in allen Variationen des Valentinianismus kein Raum.[159]) Da man den Ursprung der Welt in ihrer Gesamtheit bis in das Pleroma zurückverlegte, so konnte man unmöglich der Hyle eine so selbständige Stellung anweisen. Das Wesen der valentinianischen Gnosis ist Idealismus und Emanatismus, auf dem Boden der orientalischen Gnosis erwachsen; ein theoretischer Dualismus, specifisch von Gott und der ihm zur Schöpfung dienenden Hyle, hat auch hier keinen Platz.[160]) Dagegen spricht der „Valentinianer" des Methodius in einer Weise vom weltschaffenden Gott, wie ein Valentinianer vom Demiurgen wohl nicht sprach. Ebenso wird die Hyle so rein als Substrat behandelt, wie es ebenfalls nach dem System nicht an-

---

schaften vgl. Irenäus lib. I cap. IV, 2 und II, 3, lib. II cap. XIV, 3. 4. Über das „Kenoma" vgl. Irenäus lib. II cap. VIII, 2 [Migne Patrolog. graec. l. Bd. 7 Spalte 732 c] In caliginem enim convertetur, secundum eos, et obcaecabitur paternum lumen eorum, et deficiet in his quae sunt vacuitatis locis, cum minime possit adimplere omnia, vgl. dazu Möller a. a. O. S. 430 „Von einer ὕλη ἀγέννητος im gangbaren populär platonischen Sinne, geschweige denn so, wie sie der angebliche Valentinianer im dial. de rect. fide darstellt [Anm. 154], ist bei Valentin nie die Rede; das Kenoma ist ihm weiter nichts als die örtlich dargestellte reine Negation des Seins, der Schatten, welchen das Pleroma wirft" . . . .

[159]) Heinrici a. a. O. S. 159/160 giebt zwar zu, dass das System die Hyle nur als „Schranke der erlahmenden Schöpferkraft" fasse; er sucht aber, da er das im Dialog erhaltene Fragment nach Methodius für valentinianisch, vielleicht für echt valentinisch, hält [vgl. ibidem S. 64/65 und 73/74], den Dualismus im System nachzuweisen. Die Beispiele, die er hierzu von der Stellung des Teufels als selbständiger Macht bei den Valentinianern bringt, beweisen entweder das Gegenteil [wie das aus Irenäus lib. I cap. V, 4] oder deuten auf parsische Einflüsse, vgl. Ueberweg-Heinze Bd. II[8] S. 33. Auch Windelband a. a. O. S. 195, 197 nennt das System dualistisch, obwohl er S. 207 Anm. 2 sehr wohl bemerkt, dass die materielle Welt dem gefallenen Aeon allein ihr Dasein verdanke. Aber es wird ja auch jeder scheinbare Dualismus im System dadurch aufgehoben, dass der Teufel und die Hyle am Ende der Zeiten verbrennen, vgl. Ritter a. a. O. S. 238. — Dagegen im strengen Dualismus des Hermogenes steht die Hyle am Ende da wie am Anfang, vgl. Teil II Abschnitt IV Ende.

[160]) Vgl. Möller a. a. O. S. 430/31, Hilgenfeld a. a. O. S. 313; besonders Ritter a. a. O. S. 224 ff. Am deutlichsten spricht aber Valentin selbst den absoluten Emanatismus aus in dem berühmten Psalmfragment bei Hippolyt „Elenchus" lib. VI, 37 [S. 290/92]: Das Fleisch [die Hyle] hängt an der Seele [dem psychischen Reich des Demiurgen], diese an der Luft [dem Reiche der „Achamoth"], diese am Äther [dem Pleroma], dieser führt zurück auf den Bythos [den Urvater], aus dem die Früchte treiben [die Aeonen].

gängig sein würde.[161]) Man wird also die Ausführung bei Methodius nicht dem Valentinianismus zurechnen dürfen, sondern sie, wie wir später sehen werden,[162]) in einen andern Zusammenhang bringen müssen.

Damit fällt aber auch die Parallele zu Hermogenes fort; denn Valentins aus einem gefallenen Aeon ausgeschiedene Hyle hat nichts zu schaffen mit dem anfangslosen Substrat jenes. Nimmt man aber selbst eine dem eigentlichen System zuwiderlaufende Entgegensetzung der teuflischen Hyle gegen das Pleroma bei den Valentinianern an, so läuft dieser Dualismus mehr in der Richtung des parsisch-altgnostischen als in der des hellenisch-philosophischen.

Auch der häretische Ultrapaulinismus hat die Lehre von der ewigen Materie; allein hier sieht man recht deutlich, wie diese mit dem Kern des Systems absolut nicht in Verbindung steht. Marcion selbst hat zwar die Materie als Baustoff für den Demiurgen, weiss mit ihr aber als Prinzip gar nichts anzufangen.[163]) Apelles hat die Lehre von der Ewigkeit des Stoffes anscheinend überhaupt nicht behandelt.[164]) Erst im fünften Jahrhundert erhalten wir einen Be-

[161]) Vgl. Bonwetsch a. a. O. S. 6 ff. Das ganze cap. 2 in der Rede des „Valentinianers" ist ein Hymnus auf den Schöpfer der Natur, der ihm durchaus mit dem guten Gott zusammenfällt.

[162]) Vgl. später Abschnitt III Ende.

[163]) Marcions Dualismus besteht in dem Gegensatz zwischen dem guten Gott und Vater Christi und dem gerechten Schöpfer- und Gesetzesgott. Das Böse wird auf den letzteren zurückgeführt. Daher unterscheidet Tertullian wohl: a. H. cap. 10 [Oehler S. 838] Magna caecitas haereticorum, cum ideo aut alium deum bonum et optimum volunt credi quia mali auctorem existiment creatorem [die Marcioniten] aut materiam cum creatore proponunt, ut malum a materia, non a creatore deducant [Hermogenes]. Vgl. „Adv. Marcion." lib. I cap. 2. Über die Annahme der Hyle berichten Hippolyt „Elenchus" lib. X § 19 und Tertullian „Adv. Marcion." lib. I cap. 15. Nach letzterer Stelle und Clemens von Alexandrien „Stromata" lib. III cap. III, 12 sah Marcion die Hyle auch als das Böse an. Aus Clemens geht aber hervor, dass es auch bei dieser Annahme doch wesentlich sich um den Gegensatz gegen den Demiurgen und die von ihm aus schlechtem Stoff schlecht geschaffene Welt handelt, und das cap. 15 bei Tertullian [Adv. Marc. I] ist sehr mit Vorsicht aufzunehmen, da Tertullian sich hier u. a. der schlimmsten Unterstellungen schuldig macht. Vgl. besonders A. Harnack „Lehrb. d. D. G." Band I³ S. 254 Anm. 4 (S. 255).

[164]) Vgl. A. Harnack „De Apellis gnosi monarchica" S. 67/68. — Eine Lehre von der materia innata subiacens wird überhaupt nicht erwähnt. Die Materie der oberen Welt wird von Gott selbst oder seinem Christus geschaffen, die der irdischen Welt als „neque bona neque mala, sed imperfecti alicuius artificis signa prae se ferens" vom angelus inclytus, das sündige Fleisch vom bösen Feuerengel. Da also von einer ewigen Materie nicht die Rede ist, so passt der Vergleich, den Harnack zwischen Apelles und Hermogenes zieht [S. 88 Anm. 5], dass „eodem modo, quo Apelles inter materiam et carnem,

richt über den späteren Marcionitismus, der die Hyle als personifiziertes weibliches Prinzip im Sinne orientalisch-gnostischer Mythologie dachte.[165])

Das philosophische Problem von Geist und Materie ist dem Ultrapaulinismus ebenso innerlich fremd wie dem Gnosticismus. Was bei beiden nur Folie ist, bildet bei Hermogenes den ganzen Inhalt. Hier ist keine Verwandtschaft. Die Lehre von der Materie in der Gnosis ist selbst eine Hellenisierung der Gnosis. Zu beachten ist auch, dass, wenn die Gnosis in die Materie das Böse verlegt, sie diese selbst als das Urböse fasst, während der philosophische Dualismus des Hermogenes und verwandter Erscheinungen sie, weil er in ihr nur den Stoff sieht, als an sich weder gut noch böse hinstellen kann.[166])

Dass aber die Gnosis auch bei idealistischer Tendenz nicht die Allmacht des Schöpfers durch die Annahme einer Schöpfung aus Nichts erweitert, liegt an dem grundlegenden Gegensatz des höchsten guten Gottes und des Demiurgen. War letzterer ein beschränktes Wesen, ja seine Schöpfung unvollkommen, hatte man ausserdem den höchsten Gott selbst von allem Zusammenhang mit der Schöpfung befreit, so brauchte man dem untergeordneten Schöpfer die Schöpfung aus Nichts nicht zur Steigerung seiner Macht zuzuschreiben. Man gab sich also hinsichtlich der besonderen Kosmogonie keine weitere Mühe, sondern nahm aus der griechischen Gedankenwelt die zum philosophischen Gemeingut gewordene Lehre von der Hyle herüber. Keineswegs wollte man damit den Demiurgen von der Urheberschaft des Übels entlasten.[167])

Hermogenes inter mundum et materiam discrimen fecit," ganz und gar nicht, auch insofern, als der mundus bei Hermogenes der materia bei Apelles nicht gleicht, da er materia ornata ist.

[165]) Der Bericht Esnigs von Armenien aus dem fünften Jahrhundert [vgl. Möller a. a. O. S. 378–385], wonach die Hyle dem Gesetzesgott als weibliche Potenz bei der Schöpfung dient, zeigt nur, dass, da Marcion selbst überhaupt kein spekulatives System hatte, seine Schüler diesem Mangel abzuhelfen suchten und folgerichtig zur Dreiprinzipienlehre [Guter Gott — gerechter Demiurg — böse Hyle] gelangten: eine späte Umbildung.

[166]) Vgl. Ritter a. a. O. S. 189/190. Vgl. Anm. 96.

[167]) Marcion bezeichnete den Demiurgen selbst als Urheber des Bösen. Wenn er daneben die Hyle böse nennt, so folgt er darin nur dem Zuge der Zeit, das Böse kosmisch zu fassen. Vgl. Anm. 269. — Bei Valentin ist der Demiurg ein wohlwollendes, gerechtes, aber dem „Pleroma" gegenüber beschränktes Wesen. Er erkennt das Pneumatische erst, nachdem er von der „Sophia" darüber belehrt ist. Vgl. Heinrici a. a O. S. 155 u. a. Für den ganzen Gnosticismus wurde die Frage, ob man Gott als den Schöpfer des Bösen ansehen solle, ausreichend beantwortet durch die Trennung zwischen dem höchsten Gott und dem Schöpfer.

Bei Hermogenes aber ist die Lehre von der Materie begründet durch die Begriffe der ewigen Herrschaft Gottes, der zugleich der Allgütige und der alleinige Weltschöpfer ist. Sie steht dadurch in einem völlig antignostischen Zusammenhang.

Dieser innerliche Gegensatz kommt deutlich zum Ausdruck bei der Wertung des Alten Testaments. Den Valentinianern ist es Offenbarung des Demiurgen;[168] Marcion und Apelles verwerfen es auf das schärfste.[169] Beiden gegenüber steht Hermogenes auf gleichem Boden mit der Grosskirche; er schätzt in dem Alten Testament die Offenbarung des weltschaffenden Gottes und des Vaters Christi.[170]

Die Lehre, dass das Alte Testament Gabe des Demiurgen sei, dass aber der Vater Christi ein anderer und zwar der höchste Gott sei, der mit der Schöpfung nichts zu thun habe, ist so charakteristisch und allgemeingültig für die Gnosis, dass man sie füglich als ein Hauptdogma derselben ansehen darf.[171] Da nun Hermogenes dieser Anschauung ebenso gänzlich ermangelt wie der anderen Grundlehren des Gnosticismus, so ergiebt sich endgültig, dass seine Theorie der Gnosis nicht als innerlich verwandt anzugliedern, sondern dass sie ihr völlig wesensfremd ist.

Obwohl es deshalb nun zwar nicht von Belang ist, dass sie in einigen Einzelheiten eine äussere Verwandtschaft mit jener zeigt, so darf doch dieser Umstand nicht ununtersucht gelassen werden, um so mehr, als der spätere Gnosticismus in seinen Ausläufern sich der kirchlichen Anschauung sehr nähert.[172]

Mit den Valentinianern stimmt Hermogenes überein in der

---

[168]) Der Valentinianismus lehnte das Alte Testament nicht ab; aber es war ihm, selbst in seinem besten Stück, nur das Produkt des beschränkten Untergottes, dem der „Sotēr“ erst die pneumatische Erfüllung bringt. Vgl. besonders den Brief des Ptolemäus an die Flora. Vgl. Heinrici a. a. O. S. 75—82, Hilgenfeld a. a. O. S. 346 ff.

[169]) Marcions gesetzesfeindliche Stellung ist bekannt. Er schrieb „Antithesen“ über die Differenz des Alten und Neuen Testaments. — Sein Schüler Apelles schrieb „Syllogismen“ eben darüber. Vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 526 f., A. Harnack „De Apellis gnosi“ S. 71—74 und T. u. U. Band VI Heft 3.

[170]) Vgl. den Anfang seines Bekenntnisses bei Hippolyt lib. VIII § 17. Vgl. Anm. 122.

[171]) Vgl. A. Harnack „Lehrb. d. D. G.“ Band I³ S. 244/45.

[172]) Vgl. A. Harnack „Grundriss der Dogmengeschichte“ III. Auflage S. 55. — Bardesanes und Apelles bezeichnen die beiden der Kirche am nächsten stehenden Formen. Ersterer, ein Landsmann und Zeitgenosse des Hermogenes [allerdings von ihm sprachlich geschieden], hat keinen irgendwie erkennbaren Einfluss auf den Maler ausgeübt.

Deutung von „Genesis“ I, 2 und II, 7, in letzterem besonders, wenn der Satz von den Engeln als Schöpfern der Seele echt sein sollte;[173]) annähernd auch in der Himmelfahrtslehre.[174])

Doch ist in letzterem Punkte die Verwandtschaft anscheinend noch stärker mit der sonst ganz heterogenen Lehre des Apelles.[175])

Allein gerade hier zeigt die nähere Betrachtung doch den gleichen schroffen Unterschied zwischen dem griechischen Dualismus und dem Gnosticismus. Denn Apelles lässt den von Gott herabsteigenden Christus bei seinem Durchgang durch die oberen Sphären einen engelgleichen Leib aus den Gestirnen mitnehmen, ohne geboren zu werden auf Erden auftreten, bei seiner Himmelfahrt aber den Leib den siderischen Elementen zurückgeben.[176])

Hermogenes dagegen hält mit der kirchlichen Tradition an der Jungfraugeburt fest, will also einen realen Menschenleib angenommen wissen: den irdischen Leib hat der Auferstandene mit dem verklärten vertauscht, den er bei der Rückkehr zum Vater in der Sonne ablegt, woher wohl diese strahlende, aber immer noch materielle Hülle stammt; überall ein strenges Festhalten an der evangelischen Tradition, ausgenommen diese letzte durch seine Theorie

---

[173]) Ersteres ist allerdings nichts Auffälliges. Vgl. Anm. 115. Zum zweiten vgl. Anm. 117. Die angeli creatores animarum [vgl. Anm. 129] würden dem Demiurgen und seinen sieben Planetenengeln entsprechen. Noch ähnlicher ist die Lehre der den Valentinianern verwandten Ophiten hier. Vgl. Irenäus lib. I cap. XXX, 6.

[174]) Valentin lehrte nach Irenäus lib. I cap. XI, 1 [Migne Patrolog. graec. l. Bd. 7 Spalte 561 B]: der Christus sei von der gefallenen Sophia geboren μετὰ σκιᾶς τινός. Diesen Schatten habe er von sich abgeschlagen, als er sich ins Pleroma erhob. Die Mutter bleibt mit dem Schatten zurück.

[175]) Vgl. A. Harnack, der auch „Lehrb. d. D. G.“ Bd. I S. 248 Anm. beide zusammenstellt, in „De Apellis gnosi“ S. 88 Anm. 5: „Uterque, ut vides, similem doctrinam protulit, Christum cum corpore resurrexisse dicens, at vero docetismum non expulit, Christum cum corpore in caelo sedere negans.“ Vgl. dazu Anm. 125.

[176]) Vgl. A. Harnack „De Apellis gnosi“ S. 80—84. Vgl. Tertullian „De carne Christi“ cap. 6 [Oehler S. 900.] . . . Apellen, qui . . . . . solidum Christi corpus, sed sine nativitate, suscepit ab eo praedicare. . . . De sideribus, inquiunt, et de substantiis superioris mundi mutuatus est carnem. Et utique proponunt non esse mirandum corpus sine nativitate, cum et apud nos angelis licuerit nulla uteri opera in carnem processisse. Vgl. Pseudo-Tertullian „Liber adv. omnes haereses“, nach Hippolyts „Syntagma“, [Oehler Corp. haereseol. Band I S. 278] cap. XIX. . . . Christum neque in phantasmate dicit fuisse, sicut Marcion, neque in substantia veri corporis, ut evangelium docet, sed ideo quod e superioribus partibus descenderet, ipso descensu sideream sibi carnem et aëream contexuisse: hunc in resurrectione singulis quibusque elementis quae in descensu suo mutuata fuissent in ascensu reddidisse, et sic dispersis quibusque corporis sui partibus in caelo spiritum tantum reddidisse.

von der Materie geforderte Abweichung.[177]) Apelles dagegen vermag trotz aller Milderung das alte gnostische Erbe des Doketismus nicht ganz zu verleugnen.

Bei dem einen herrscht der rein griechische Gegensatz zwischen Geist und Materie, beim andern der rein gnostische zwischen dem höchsten Gott und dem vom bösen Feuerengel geschaffenen sündigen Fleisch.[178])

In dem Verhältnis zu valentinianischen Lehren stehen auch im einzelnen den wenigen Berührungen bedeutende Unterschiede in Psychologie[179]) und Christologie[180]) gegenüber.

Dagegen zeigt Hermogenes in der Psychologie und Dämonenlehre ausserordentlich nahe Verwandtschaft mit dem Apologeten Tatian. Dieser huldigt in seiner kirchlich approbierten Apologie Ansichten, die mit denen des Hermogenes geradezu identisch sind. Nach Tatian ist der Mensch, bevor das göttliche Pneuma durch den Logos ihm geschenkt wird, mit Leib und Seele aus der Materie.[181])

---

[177]) Vgl. Anm. 122, 123, 124, 125.

[178]) Harnack [vgl. Anm. 175] zeiht mit Unrecht Hermogenes des Doketismus. Er widerlegt sich aber indirekt selbst. Hermogenes liess den Christus in der an sich indifferenten Materie leibhaftig Mensch werden; Apelles liess ihn nicht den irdischen Körper, sondern den Astralleib aus den himmlischen, dem guten Gotte gehörenden Sphären anlegen, vgl. Harnack „De Apellis gnosi“ S. 84 „At equidem nullus dubito, quin sidera a superiore deo condita esse Apelles opinatus sit.“

[179]) Valentin liess zwar nicht wie die Ultrapauliner echt platonisch die Seelen aus der oberen Welt durch einen Fall auf die Erde gelangen, aber er schrieb ihren Ursprung dem Demiurgen und durch ihn der Sophia zu. Bei Hermogenes ist die Seele nicht höheren Ursprungs als der Leib.

[180]) Abgesehen davon, dass die Valentinianer drei verschiedene Gestaltungen des Heilands kennen, Hermogenes aber nicht einmal vom präexistenten Logos etwas zu wissen scheint [vgl. später Abschnitt III Ende], ist die valentinianische Lehre von der Menschheit Jesu extremer Doketismus, die Jungfraugeburt blosse Scheingeburt [vgl. Irenäus lib. I cap. VII, 2].

[181]) Vgl. Tatiani oratio ad Graecos recens. E. Schwartz T. u. U. Bd. IV Heft 1. — cap. 15 [S. 16 Zeile 20—22] ἄσαρκος μὲν οὖν ὁ τέλειος θεός, ἄνθρωπος δὲ σάρξ · δεσμὸς δὲ τῆς σαρκὸς ψυχή, σχετικὴ δὲ τῆς ψυχῆς ἡ σάρξ. . . . [S. 16 Zeile 24—27] τοιούτου δὲ μὴ ὄντος τοῦ σκηνώματος προῦχει τῶν θηρίων ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὴν ἔναρθρον φωνὴν μόνον, τὰ δὲ λοιπὰ τῆς αὐτῆς ἐκείνοις διαίτης ἐστίν, οὐχ ὢν ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ. cap. 13 [S. 14 Z. 31—S. 15 Z. 2] — πνεῦμα δὲ τὸ τοῦ θεοῦ παρὰ πᾶσιν μὲν οὐκ ἔστι, παρὰ δέ τισι τοῖς δικαίως πολιτευομένοις καταγινόμενον καὶ συμπεριπλεκόμενον τῇ ψυχῇ . . . cap. 12 [S. 12 Zeile 18—20] Δύο πνευμάτων διαφορὰς ἴσμεν ἡμεῖς, ὧν τὸ μὲν καλεῖται ψυχή, τὸ δὲ μεῖζον μὲν τῆς ψυχῆς, θεοῦ δὲ εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις . . . vgl. dazu über Hermogenes Teil II Abschnitt II Ende und III Ende. — Wenn Tatian cap. 12 lehrt [S. 12 Zeile 26/27] ἔστιν οὖν [ἐν αὐτῇ] ὁ οὐρανὸς ἐξ ὕλης καὶ τὰ ἄστρα τα ἐν αὐτῷ, so ist das parallel der Ansicht des Hermogenes von der Sonne als von Gott noch geschiedener Materie.

Er verliert das Pneuma durch die Sünde und wird dadurch wieder zum hylischen Wesen; mit dem Tode löst sich dann die Seele zusammen mit dem Leibe auf.[182]) Die Dämonen stammen ebenfalls aus der Materie; es scheint, dass auch Tatian in die Materie eine belebende seelische Kraft verlegte; denn er lässt die Dämonen aus dem feurig-luftigen Pneuma der Materie bestehen.[183]) Wenn er ihnen die Möglichkeit der Reue abspricht und ewigen Tod verheisst, scheint er sie sich auch wieder in Materie auflösen zu lassen.[184]) Aber nicht nur in der Lehre von der Materialität der Seelen und der Dämonen, sondern überhaupt in der Ansicht, dass das Böse aus dem seelischen Leben der Materie stamme,[185]) stimmt Tatian mit Hermogenes sehr überein.

Es dürfte die Vermutung nahe liegen, dass die Schrift des Landsmannes[186]) und älteren Zeitgenossen[187]) auf die Anschauungen des syrischen Malers nicht ohne Einfluss gewesen sei. Doch widerspricht einem Einverständnis grundsätzlich die dem Hermogenes fremde Lehre Tatians vom weltbildenden Logos und der von Gott geschaffenen Materie.[188])

Die Untersuchung über die Beziehungen des Hermogenes zum

---

[182]) Vgl. Tatian cap. 13. — [S. 14 Zeile 12/13] θνήσκει [scil. ψυχή] μὲν γὰρ καὶ λύεται μετὰ τοῦ σώματος μὴ γινώσκουσα τὴν ἀλήθειαν, . . . [Zeile 18/19] ψυχὴ γὰρ οὐκ αὐτὴ τὸ πνεῦμα ἔσωσεν, ἐσώθη δὲ ὑπ᾽ αὐτοῦ· . . . [Zeile 21/22] διὰ τοῦτο μόνη μὲν διαιτωμένη πρὸς τὴν ὕλην νεύει κάτω συναποθνήσκουσα τῇ σαρκί, . . . vgl. Steuer „Die Gottes- und Logoslehre des Tatian“ S. 48, 66—68.

[183]) Vgl. Tatian cap. 12 [S. 13 Zeile 15/16] ὅμως δ᾽ οὖν καὶ οἱ δαίμονες, οὓς ὑμεῖς οὕτω φατέ, σύμπηξιν ἐξ ὕλης λαβόντες κτησάμενοί τε πνεῦμα τὸ ἀπ᾽ αὐτῆς . . . cap. 15 [S. 16 Zeile 27/28] δαίμονες δὲ πάντες σαρκίον μὲν οὐ κέκτηνται, πνευματικὴ δέ ἐστιν αὐτοῖς ἡ σύμπηξις ὡς πυρὸς καὶ ἀέρος.

[184]) Vgl. Tatian cap. 15 [S. 17 Zeile 1/2] διὰ τοῦτο γοῦν ἡ τῶν δαιμόνων ὑπόστασις οὐκ ἔχει μετανοίας τόπον. . . cap. 14 [S. 15 Z. 19/20] . . . . οὐ μεθέξουσιν ἀϊδίου ζωῆς ἀντὶ θανάτου ἐν ἀθανάτῳ μεταλαμβάνοντες . . , vgl. Steuer a. a. O. S. 49—51. — Über Hermogenes vgl. Teil II Abschnitt IV Ende, vgl. Anm. 129.

[185]) Zur Materialität der Seele vgl. noch Tatian cap. 15 [S. 16 Zeile 6—10] ψυχὴ μὲν οὖν ἡ τῶν ἀνθρώπων πολυμερής ἐστι καὶ οὐ μονομερής. συνθετὴ γάρ ἐστιν ὡς εἶναι φανερὰν αὐτὴν διὰ σώματος· οὔτε γὰρ ἂν αὐτὴ φανείη ποτὲ χωρὶς σώματος, οὔτε ἀνίσταται [ἡ] σάρξ χωρὶς ψυχῆς. Die Materie ist nach Tatian einerseits der unvollkommene, aber indifferente Stoff, andererseits nach der Seite der hylischen Dämonen hin Sitz des Bösen, beides wie bei Hermogenes.

[186]) Er selbst nennt sich Assyrer, nach anderen ist er Syrer. Jedenfalls lebte er als Haupt der Enkratiten in Syrien. Vgl. Daniel „Tatianus der Apologet“ S. 13—15.

[187]) Nach Harnack [T. u. U. Band I Heft 1. 2 S. 212/13] erfolgte sein Bruch mit der katholischen Kirche um 173. Dann kann man aber nicht schon, wie Daniel [a. a. O. S. 55/56] will, seinen Tod auf 174 setzen.

[188]) Vgl. Anm. 258 und 295.

Gnosticismus hat uns ein Doppeltes gelehrt: zuerst, dass Hermogenes gänzlich aus der Liste der gnostischen und gnostisierenden Häretiker zu streichen ist, und sodann, dass er hineingehört in jenen Kreis häretischer oder an Häresie streifender[189]) Erscheinungen, welche dem Unternehmen, das Christentum mit der überlieferten geistigen Bildung zu vereinen, unterlagen, an denen die akute Hellenisierung des Christentums sich am schärfsten deutlich macht.

II.

Abhängigkeit von der griechischen Philosophie.

Hat also Hermogenes keine Elemente aus dem Gnosticismus entlehnt, und steht er auch dem häretischen Ultrapaulinismus ganz fern, so sind die Wurzeln seiner Spekulation allein in dem Boden zu suchen, der für alle geistigen Bestrebungen in den christlichen Gemeinden der hellenistisch-römischen Welt der gemeinsame war: in der Philosophie.

Die Philosophie jener Zeit, in der Hermogenes aufwuchs, brachte keine Denker von grosser Originalität hervor. Sie huldigte der Tradition und blieb bei den alten Schulen. Aber schon machte sich, namentlich in dem weitverzweigten Platonismus, die Wendung zum Neuen bemerkbar. Die einzelnen Richtungen variierten stärker und kamen einander näher, so dass schliesslich ein skrupelloser Eklekticismus herrschte. Das Interesse wandte sich den ethischen und in steigendem Masse den religiösen Fragen zu. Der Einfluss

---

[189]) Ritter a. a. O. S. 176 - 191 stellt mit Hermogenes den Apologeten Arnobius sowie den Lactantius und Synesius zusammen als Vertreter „dualistischer Lehren, welche an die griechische Philosophie sich anschliessen". So ausgezeichnet dieser Titel auf Hermogenes passt, so wenig trifft er auf die andern zu, die vielmehr nur der allgemeine Gedanke, das Böse sei nicht auf Gott zurückzuführen, mit jenem verbindet. Arnobius und Lactantius stehen dem Gnosticismus näher als dem Hermogenes. — Über Synesius vgl. Anm. 251. — Tatian ist allerdings später auf einen valentinianisierenden Standpunkt geraten; darum aber wie Harnack [„Lehrb. d. D. G." Bd. 1³ S. 473 Anm. 4] die Seelenlehre seiner Apologie für „der gnostischen verwandt" zu erklären, ist nur möglich bei der alten Ansicht von der Gnosis, vgl. den Anfang dieses Abschnitts. Seine Psychologie und Dämonologie sind Rückstände aus seiner heidnisch-philosophischen Periode, und er bringt in der Apologie diese Lehren nur gedrängt und andeutend, die er in dem von ihm wohl noch in seiner heidnisch-philosophischen Rhetorenzeit geschriebenen Werke „Περὶ ζώων" genauer und breiter entwickelt hat, vgl. Daniel a. a. O. S. 112—114.

der orientalischen Religionen wurde immer stärker. Auf die Kosmologie, wie überhaupt auf die Physik, wurde wenig Gewicht gelegt, doch verquickte auch hier der Eklekticismus die Schullehren miteinander.

Die Kirchenväter suchten dagegen in ihrer Polemik die in der Gemeinde entstehenden Häresien möglichst auf bestimmte Lehren der alten Schulenstifter zurückzuleiten.[190] Auch Hermogenes ist von seinen beiden kirchlichen Gegnern mit einer solchen philosophischen Etikette bedacht worden. Theophilus scheint ihn, wie aus Hippolyt und Philaster hervorgeht,[191] als Platoniker betrachtet zu haben.[192] Dagegen sieht Tertullian in der Gleichsetzung der Materie mit Gott den puren Stoicismus, wobei er freilich die Abweichung des Häretikers von der Stoa in Bezug auf die Art des schöpferischen Wirkens Gottes zugeben muss.[193]

Hermogenes selbst nennt weder irgendwelche Schulen, noch will er überhaupt irgendwie geistig abhängig sein. Er trat, nach Hippolyt und Tertullian zu urteilen, auf als einer, der etwas Neues zu bringen hatte.[194] Allein sein Selbstbewusstsein entspringt nicht einem Mangel an Schulung, wie Hauck meint.[195] Als ein „neues

---

[190] Vgl. Anm. 142, 143.

[191] Philasters Satz: „paradisum visibilem negant a Platone“ geht auf Theophilus zurück, vgl. Anm. 26, und bei Hippolyt heisst es lib. VIII § 17 [S. 434] nach dem Text in Anm. 138 . . . οὐκ ἐνενόει δέ, ὅτι Σωκρατικὸς ὁ μῦθος οὗτος τυγχάνει, ὑπὸ Πλάτωνος ἐξειργασμένος βέλτιον ἢ ὑπὸ Ἑρμογένους. Hierbei ist aber zu beachten, dass Hippolyt seinem „Elenchus“ überhaupt die Aufgabe stellt, die Abhängigkeit der Ketzer von der Philosophie nachzuweisen.

[192] Vgl. Anm. 11. „Ad Autolycum“ lib II cap. 4 wird die platonische Lehre von der Materie allein einer Widerlegung gewürdigt, während Epikureer und Stoiker nur Erwähnung finden.

[193] Tertullian zieht zwar zuerst den Platonismus mit heran: a. H. cap. 1 [Oehler S. 831] . . . A Christianis enim conversus ad philosophos, de ecclesia in academiam et porticum, er fährt aber fort [S. 832]: inde sumpsit a Stoicis materiam cum domino ponere . . . cap. 44 [S. 863] Plane a philosophis recedis; sed tamen et a prophetis. Stoici enim volunt deum sic per materiam decucurrisse quomodo mel per favos. At tu [das weitere vgl. vorher Anm. 87]. „De praescriptione haereticorum“ cap. 7 [Oehler S. 553] et ubi materia cum deo aequatur, Zenonis disciplina est. Vgl. Anm. 35.

[194] Vgl. Anm 45 und 138.

[195] Hauck a. a. O. S. 252 glaubt aus der „um Widersprüche in einzelnen Ausdrücken und Worten wenig bekümmerten Art“ des Hermogenes auf „selbstbewusste Sicherheit, mit der er sich bewegte, und zugleich einen Mangel an Schulung“ schliessen zu müssen. „Soviel wir sehen, bewegte sich Hermogenes in philosophischen Gedanken, aber er stellte sie als sein Eigentum dar und hatte sie wahrscheinlich mehr aus der allgemeinen Zeitbildung sich angeeignet, als durch eingehende philosophische Studien erworben.“

Dogma“ mochte der spekulative Maler wohl mit Stolz seine Theorie vorbringen, indem er auf das kirchliche Geistesleben blickte,[196]) und er nimmt in der That, wie wir noch sehen werden,[197]) eine eigenartige, selbständige Stellung in der altchristlichen Lehrentwickelung ein. Aber so unkundig der geistigen Vorgänge um sich herum ist er sicher nicht gewesen, dass er geglaubt hätte, mit der Lehre von der ewigen Materie inhaltlich etwas Neues zu bieten. Denn die Ansicht von der zur Weltschöpfung notwendigen Materie war, auch ganz abgesehen von der Frage nach der Herkunft des Übels, überall im Bewusstsein der Gebildeten. War doch selbst der von Aristoteles erst geprägte Ausdruck „Hyle“ bei dem damaligen Platonismus und Stoicismus in Aufnahme gekommen.

Hermogenes hat also aus diesem Zeitbewusstsein heraus den Anstoss erhalten; Allein schon die Verknüpfung der Materie mit dem sittlich Schlechten zum Zweck der Theodicee ist nur bestimmten Richtungen der Philosophie eigen. Aber Hermogenes erhebt sich über das allgemeine Niveau des Problems der Theodicee, auf dem auch die ihm näher stehenden, noch zu betrachtenden[198]) Glaubensgenossen verharren, zur bestimmten, begrifflich scharf ausgeprägten Lösung der Frage. Und diese Lösung in ihrer Eigenart ist deutlich bedingt durch die Einflüsse bestimmter philosophischer Schullehren, wenn es auch natürlich an äusserer Bezeugung infolge des Dunkels, das über der Lebensgeschichte des Malers ruht, mangelt. Wie sollte man auch nicht einen Zusammenhang mit der philosophischen Wissenschaft mutmassen bei einem Manne wie Hermogenes, der sich durch dialektische Methode und wissenschaftliche Nüchternheit in seiner Zeit auszeichnet, wenn man selbst in den mythologisierenden Spekulationen Valentins und anderer Gnostiker philosophische Einflüsse nachzuweisen sucht!

Der Untersuchung werden ausserdem noch engere Schranken dadurch gezogen, dass Hermogenes einem deutlich markierten Dualismus huldigt.[199]) Darum ist es ausgeschlossen, ihn, wie Tertullian will, in Beziehung zum Stoicismus zu setzen. Nicht nur streitet der Monismus der Stoa gegen jenen Dualismus von Geist und

---

[196]) Vgl. Hesselbergs Bemerkung Anm. 145.

[197]) Vgl. später Abschnitt III Mitte.

[198]) Vgl. Abschnitt III.

[199]) Vgl. vorher Teil II Abschnitt III Anfang. Allerdings gewann auch der Stoicismus in den Augen der Zeitgenossen den Anschein des Dualismus zwischen Kraft [deus] und Stoff [materia]. So bei Tertullian. Dualismus bei Seneca epistola 65.

Materie, Sein und Werden, sondern wir haben in den Fragmenten deutliche Beweise, dass Hermogenes die Lehren der Stoa im ganzen wie im einzelnen abgelehnt hat. Hermogenes scheint sich in seinen Schriften der philosophischen Kritik und Polemik öfters befleissigt zu haben.[200] Merkwürdigerweise ist alles Derartige, soweit es Tertullian uns berichtet, zwei Punkte ausgenommen, gegen stoische Lehren gerichtet.

Einmal deutet Tertullian selbst darauf hin: Hermogenes verwirft ausdrücklich, wenn auch ohne Namensnennung, die stoische Lehre, dass die Gottheit die Welt schuf, indem sie die Materie durchdrang.[201] Daher wird man die Beweise, welche darthun, dass Gott die Welt unmöglich aus sich selbst als Ganzes schaffen konnte, als eine Kritik des stoischen Pantheïsmus fassen müssen. Der erste Beweis ist zwar anscheinend gegen die gnostische Emanationslehre gerichtet, aber in dem zweiten ist die Polemik gegen die Stoa offenbar.[202] Überhaupt lässt die ganze Anlage der Beweise eher Bestreitung philosophischer Gegner vermuten, und das könnten in diesem Falle nur die Stoiker sein.[203] Ebenso trifft Hermogenes mit seiner Polemik gegen die, welche das Übel für notwendig halten, damit das Gute hervortrete, eine stoische Speciallehre.[204]

[200]) Darauf bezieht sich Tertullians Vorwurf vom maledicere singulis, vgl. Anm. 45. Aber die Argumente des Hermogenes enthalten nicht Schmähungen, sondern unpersönliche rein dialektische Polemik, wie sie in philosophischer Kontroverse geführt wird. Hermogenes zeigt durch diese Polemik allerdings sein Selbstbewusstsein, philosophisch dem Stoicismus ebenbürtig zu sein.

[201]) Vgl. früher Anm. 193 und 87.

[202]) Die Sätze, dass Gott unteilbar sei, in partes non devenire, dass die Teile göttlich und dabei als Teilwesen doch unvollkommen seien [vgl. Anm. 65], können sich ganz gut gegen die Lehre von den aus Gott gleichsam als Teile von ihm emanierten Äonen und gegen deren allmähliches Herabsteigen vom Vollkommenen zu immer Unvollkommenerem richten. Aber dass Gott als totus im totum der Welt nicht aufgehe, dass bei ihm nicht esse und fieri zugleich sein können, trifft den Kernpunkt der stoischen Lehre, ihren Pantheïsmus, nach welchem die Gottheit im Wechsel die Welt aus sich entlässt und wieder in sich zurücknimmt: die Weltbildung als Werdeprozess der Gottheit.

[203]) Die Mannigfaltigkeit und Unklarheit des Gnosticismus gerade in der Emanationslehre liess eine einheitliche Polemik kaum zu. Da Hermogenes sich auch sonst mit den philosophischen Theorien allein auseinandersetzt, so ist wohl auch hier sein Hauptaugenmerk auf die Polemik gegen den stoischen Monismus gerichtet.

[204]) a. H. cap. 15 vgl. Anm. 69, Ritter a. a. O. S. 205. — Dass diese Lehre bei den Stoikern galt, berichtet Plutarch „De repugnan. Stoic." cap. 36, „De commun. notitiis" cap. 13, 16 u. a.; vgl. die Ausführung bei Baeumker „Problem der Materie" S. 364–366. Vgl. Eucken „Lebensanschauungen der grossen Denker" S. 143. Hierin schloss sich der Stoa der Platoniker Maximus von Tyrus an. Vgl. Zeller a. a. O. Bd. III, 2 S. 205.

Hermogenes befand sich also in bewusstem Gegensatz zur Stoa, und allerdings steht deren materialistischer Monismus seiner Theorie fern. Dennoch hat er indirekt in seiner Lehre von der Materie etwas vom stoischen Materialismus: die massivere Beschaffenheit des Substrats.[205]) Denn die Anschauung der Stoa hat auf den nachchristlichen eklektischen Platonismus in der Auffassung der Materie eingewirkt und zur Vergröberung des ursprünglichen platonischen Begriffs geführt.

Dieser eklektische Platonismus aber, im zweiten Jahrhundert auch in Syrien[206]) und Nordafrika[207]) vertreten, löste das Problem der Theodicee durch jenen Dualismus, den sich auch Hermogenes aneignete. Beeinflusst durch neupythagoreïsche Gedanken, sahen jene Platoniker in Gott nur den Urheber des Guten, in der als belebte Masse gedachten Materie die Ursache der Unvollkommenheit und des Bösen.[208]) Die Einzelheiten ihrer Kosmologie, die von ihnen allerdings mehr zur Basis ihrer moralischen und religiösen Überzeugungen gemacht als in eingehenderen Untersuchungen behandelt worden ist,[209]) stimmen mit den hermogeneïschen Ausführungen

[205]) Nach Hippolyts Bericht nennt Hermogenes die Materie οὐσία τῶν ἁπάντων [vgl. Anm. 138], aber dieser stoische Ausdruck mag wohl auf Hippolyts eigene Rechnung zu setzen sein; ebenso bei Tertullian „De praescriptione haer.“ cap. 33: mater elementorum [vgl. Anm. 5].

[206]) Maximus von Tyrus um 150 und Numenius von Apamea nach 160 waren Syrer. Auch der Neuplatonismus bereitete sich nach 200 in Syrien vor [Amelius, Porphyrius u. a.].

[207]) Apulejus von Madaura lebte in Karthago um 160.

[208]) Vgl. Euckens kurze treffende Charakteristik in „Lebensansch. d. gr. Denker“ S 149, ferner Möller a. a. O. S. 25, Baeumker a. a. O. S. 372—380. Besonders legt unter ihnen Plutarch auf die Theodicee Gewicht: er behauptet ausdrücklich wie Hermogenes, und zwar polemisch gegen die Stoiker, dass Gott nicht Schöpfer des Bösen sein könne. „De Iside et Osiride“ cap. 45 ἀδύνατον γὰρ ἢ φλαῦρον ὁτιοῦν, ὅπου πάντων, ἢ χρηστόν, ὅπου μηδενὸς ὁ θεὸς αἴτιος ἐγγενέσθαι.

[209]) Am eingehendsten hat Plutarch die Kosmologie im Sinne Platos behandelt in der Schrift „Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας“ [„De procreatione animae“], daneben stark mythisch in „De Iside et Osiride“; auch in anderen Werken kommt er hier und da darauf zu sprechen. Apulejus giebt „De dogmate Platonis“ lib. I cap. 5 ff. eine unselbständig gefasste Prinzipienlehre. Der Rhetor Maximus von Tyrus entwickelt populär und oberflächlich in der 41. Dissertatio „Τοῦ θεοῦ τὰ ἀγαθὰ ποιοῦντος πόθεν τὰ κακά;“ die Theodicee im dualistischen Sinne, aber mit Annäherung an die Stoa [vgl. Anm. 204]. In dieselbe Zeit wie die letzten beiden [nach 150] gehört Albinus, als dessen Werk nach Freudenthal [„Hellenistische Studien“ III. Heft] der „Ἀλκινόου διδάσκαλος τῶν Πλάτωνος δογμάτων“ [Text in „Platons Werke“ ed. Hermann Bd. VI S. 152—189] anzusehen ist, ein dogmatischer Abriss, der auch die Kosmologie berücksichtigt.

vielfach überein. Sie beschreiben den Zustand der Hyle vor der Schöpfung als chaotische Unordnung des wildbewegten Stoffes, die durch die umbildende Thätigkeit Gottes zur harmonischen gottähnlichen Bewegung gemässigt wird.[210]) Albinus betont ausdrücklich die ewige Schöpfung,[211]) und Plutarch hat auch sonst einige Züge in der Theorie mit Hermogenes gemein.[212]) Es fragt sich bei der unzweifelhaft gemeinsamen Betonung und Lösung der Theodicee, ob Hermogenes auch direkt als ein Schüler dieser eklektischen Platoniker zu betrachten sei, welche im zweiten Jahrhundert eine so rege und lebendige Lehrthätigkeit allenthalben ausübten.

Wäre Zeit und Ort entscheidend, so käme von diesen Platonikern niemand eher als Lehrer des syrischen Malers in Betracht als Numenius von Apamea, den man daher auch schon zu Hermogenes in Beziehung gebracht hat.[213]) Allein abgesehen davon, dass die aufgestellten Parallelen auf völligen Missverständnissen beruhen,[214]) zeigt die gänzliche Verschiedenheit gerade die Mittelfigur

---

[210]) Vgl. besonders Plutarchs ausführliche Darstellung in „De anim. procreat." cap. 5 und 7; vgl. Albinus „Didaskalos" cap. 8. An Hippolyts Wiedergabe der hermogeneïschen Kosmologie erinnert „Didaskal." cap. 12 ἐκ τῆς πάσης οὖν ὕλης αὐτὸν [scil. κόσμον] ἐδημιούργει· ἣν ἀτάκτως καὶ πλημμελῶς κινουμένην πρὸ τῆς οὐρανοῦ γενέσεως ἐκ τῆς ἀταξίας παραλαβὼν πρὸς τὴν ἀρίστην ἤγαγε τάξιν . . .

[211]) Vgl. „Didaskalos" cap. 14 ὅταν δὲ εἴπῃ γεννητὸν εἶναι τὸν κόσμον, οὐχ οὕτως ἀκουστέον αὐτοῦ, ὡς ὄντος ποτὲ χρόνου, ἐν ᾧ οὐκ ἦν κόσμος· ἀλλὰ διότι ἀεὶ ἐν γενέσει ἐστὶ καὶ ἐμφαίνει τῆς αὑτοῦ ὑποστάσεως ἀρχικωτερόν τι αἴτιον.

[212]) Bei Plutarch hat auch die Sonne eine besondere Bedeutung, vgl. Zeller a. a. O. Bd. III, 2 S. 176. Aus ihr stammt der νοῦς, der als das göttliche Element in die Seele tritt. Vgl. Möller a. a. O. S. 77 ff. Plutarch hat auch besonders die Dämonenlehre ausgebildet.

[213]) Numenius trat unter Mark Aurel, also in der Jugendzeit des Hermogenes auf. Über ihn vgl. Zeller Bd. III, 2 S. 216—222, Möller a. a. O. S. 91—108. — Den Versuch, Hermogenes mit Numenius zu vergleichen, hat E. Noeldechen [„Tertullian" S. 203—205] gemacht.

[214]) Noeldechen hat, indem er nebenbei auf die Beziehungen des Numenius zum Judentum hinwies, was indessen nichts zur Vergleichung beiträgt, folgende Punkte recht äusserlich zusammengestellt: a) Vom guten Gott und der untergeordneten Materie. — Diese allgemeine Übereinstimmung beweist nur, dass beiden der Boden des platonisch-aristotelischen Dualismus gemeinsam ist. Hermogenes unterscheidet sich aber, wie von der ganzen platonischen Richtung, so auch von Numenius durch seinen specifischen Aristotelismus. Vgl. das Folgende. — b) Die Bewegung der Gottheit. — Aber Noeldechen identifiziert ganz unberechtigt bei Numenius den Demiurgen mit dem ruhenden höchsten Gott. Der in die Bewegung der Hyle verflochtene Demiurg hat gar nichts zu thun mit der stetigen Bewegung Gottes bei Hermogenes. Vgl. Euseb. „Praeparatio evangelica' lib. XI cap. 18, 9. — c) Wenn Noeldechen den Witz Tertullians in a. H. cap. 44 Credo, peregrinatus est ad illam de longinquo

des zweiten Gottes, welche Numenius, wie man annimmt,[215]) dem gnostischen Demiurgen nachgebildet hat. Dass Hermogenes dieser Ansicht ganz fern steht, haben wir bei der Betrachtung seines Verhältnisses zum Gnosticismus gesehen.[216]) Auch die Lehre von den zwei Seelen, wie sie Numenius vertrat,[217]) widerspricht der Anschauung unseres Denkers. Numenius nähert sich dem Neuplatonismus schon zu sehr,[218]) um noch mit dem deutlichen Dualismus im alten Sinne, wie ihn Hermogenes lehrte, in Verwandtschaft zu stehen.

Aber auch von den anderen Platonikern ist Hermogenes durch grosse Differenzen geschieden.

Plutarch[219]) wie Albinus[220]) nehmen neben und in der Materie eine Weltseele als besonders psychisches Prinzip an. Da bei Plutarch diese Weltseele die eigentliche Ursache der Bewegung wie des Bösen ist, so tritt sie bei ihm geradezu als drittes Prinzip neben Gott und Materie.[221]) Bei Hermogenes ist aber die Bewegung ein

---

u. s. w. [vgl. Anm. 104] als hermogeneïsche Lehre mit dem ganz heterogenen Bilde von der Sendung des νοῦς durch den die Himmel durchwaltenden Demiurgen [Euseb. a. a. O. cap. 18, 4] vergleicht, — so kann das doch nicht ernst gemeint sein. — d) Das Fehlen des Logos. — Aber der Demiurg des Numenius ist dem Logos Philos nachgebildet [vgl. Möller a. a. O. S. 107]. Hermogenes hat den Logos überhaupt nicht. — c) Die Lehre des Numenius von der Belebung der Leiber durch Gottes Anblick mit der hermogeneïschen Himmelfahrtslehre! — Dieser Vergleich ist ebenso äusserlich und falsch wie — f) der vom θεὸς πρῶτος ὁ ἑστώς [Euseb. „Praepar. evang.“ lib. XI cap. 18, 59] mit dem Stetit in dei compositionem, vgl. Anm. 89.

[215]) Vgl. Zeller Bd. III, 2 S. 219 Anm. 3, Möller a. a. O. S. 107. Vgl. Euseb. „Praep. evang.“ lib. XI cap. 18 ff. Der Demiurg wird von der fliessenden Materie ergriffen und gespalten. Deren ἐπιθυμητικὸν εἶδος steht im direkten Gegensatz zu dem desiderare der Materie bei Hermogenes, das die Einwirkung Gottes ermöglicht. Vgl. Anm. 78.

[216]) Vgl. vorher Abschnitt I Mitte.

[217]) Wie Porphyrius bei Stobäus Eclog. lib. I, 836 berichtet, unterschied Numenius zwei Seelen, die λογική und die ἄλογος. Hermogenes kennt aber nur die eine mit dem Leibe verwachsene materielle Seele.

[218]) Die Neuplatoniker rechneten ihn zu den Ihrigen, vgl. Möller a. a. O. S. 91. Er wird eher als Neupythagoreer anzusehen sein.

[219]) Vgl. „De animae procreatione“ cap. 7 ψυχὴ γὰρ αἰτία κινήσεως καὶ ἀρχή. Die chaotische Unordnung wird „De anim. procreat.“ cap. 5 gefasst als ἀναρμοστία ψυχῆς οὐκ ἐχούσης λόγον.

[220]) Vgl. Albinus „Didaskalos“ cap. 14 καὶ τὴν ψυχὴν δὲ ἀεὶ οὖσαν τοῦ κόσμου οὐχὶ ποιεῖ ὁ θεός, ἀλλὰ κατακοσμεῖ, καὶ ταύτῃ λέγοι τ'ἂν καὶ ποιεῖν, ἐγείρων καὶ ἐπιστρέφων πρὸς αὑτὸν τόν τε νοῦν αὐτῆς καὶ αὐτὴν ὥσπερ ἐκ κάρου τινός [βαθέος ὕπνου] κτλ.

[221]) Dass die Weltseele Ursache des Bösen ist, sagt Plutarch „De anim. procreat.“ cap. 7 . . . αἰτίαν δὲ κακοῦ τὴν κινητικὴν τῆς ὕλης καὶ περὶ τὰ σώματα γιγνομένην μεριστὴν ἄτακτον καὶ ἄλογον οὐκ ἄψυχον δὲ κίνησιν. Vgl. Zeller Bd. III, 2 S. 172, Windelband a. a. O. S. 188, 195.

Accidens der Materie, nicht ein selbständiges Prinzip. Allerdings liegt das Böse speciell in der ungeordneten Bewegung. Allein diese ist nur der Ausdruck des Lebens der Masse; das Böse ist, allgemein gefasst, das Akosmische der Materie.[222])

Dementsprechend räumen die Platoniker der menschlichen Seele eine Mittelstellung zwischen Gott und Materie ein,[223]) die ihr nach Hermogenes, der sie zusammen mit dem Leibe als Materie nach Bewegung und Masse fasst, nicht zukommt.[224])

Der dritte Unterschied betrifft die „Ideen". Diese treten zwar bei Plutarch und den anderen Platonikern an Bedeutung zurück.[225]) Ganz verschwinden sie aber durchaus nicht.[226])

Im System des Hermogenes ist aber von einer Ideenwelt keine Spur zu finden.[227])

Gerade aber diese Lehren von der Weltseele, von den Ideen, von der Mittelstellung der Menschenseele sind platonische Centrallehren. Fehlen sie bei Hermogenes, so kann er nicht vom Platonismus ausgegangen sein.

Dies wird noch deutlicher, wenn man erwägt, dass jene platonischen Eklektiker gerade in den Punkten, in denen sie mit Hermogenes übereinstimmen, von den Lehren ihrer alten Schule abweichen. War ihnen der platonische Raum zum massiven Stoff im Sinne der Stoa geworden,[228]) so sind gerade diejenigen ihrer Sätze, welche sich mit besonders charakteristischen Einzelwendungen der Theorie des Hermogenes eng berühren, dem Aristoteles entnommen: so die Lehre von der Potentialität der Urmaterie bei Albinus[229])

---

[222]) Vgl. Teil II Abschnitt II Ende und Anm. 95 und 102. Ritters Hinweis auf Plutarch ist durch seine Annahme, dass Hermogenes eine Seele neben der Materie lehre, bedingt.

[223]) Vgl. Möller a. a. O. S. 69 ff., Zeller Bd. III, 2 S. 184, 208, 212.

[224]) Vgl. Teil II Abschnitt II Ende und III Ende.

[225]) Vgl. Zeller Bd. III, 2 S. 172. — Die Ideen werden bei Albinus zu Gottes Gedanken verblasst.

[226]) Bei Plutarch vgl. „Quaestiones conviv." cap. VIII, 2 ἡ μὲν οὖν ὕλη τῶν ὑποκειμένων ἀτακτότατόν ἐστιν· ἡ δ'ἰδέα τῶν παραδειγμάτων κάλλιστον· ὁ δὲ θεὸς τῶν αἰτίων ἄριστον. — Bei Albinus vgl. „Didaskal." cap. 9: die Ideen als ἀρχή neben Gott und Hyle. — Apulejus „De dogmate Platonis" lib. I cap. 5 Initia rerum esse tria arbitrabatur Plato: deum, materiam rerumque formas, quas ἰδέας idem vocat: weiteres ibid. cap. 6.

[227]) Vgl. Anm. 106.

[228]) Plutarch sagt dies deutlich „De anim. procreat." cap. 5 οὐ γὰρ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἡ γένεσις ἀλλ' ἐκ τοῦ μὴ καλῶς μηδ' ἱκανῶς ἔχοντος . . .

[229]) Vgl. Albinus „Didaskal." cap. 8 τοιαύτη δ' οὖσα οὔτε σῶμα ἂν εἴη οὔτε ἀσώματον, δυνάμει δὲ σῶμα . . . Vgl. Anm. 76, 77.

und Apulejus,[230]) von ihrer Sehnsucht nach der Form[231]) und vom νοῦς in der Seele[232]) bei Plutarch.

So ergiebt sich schon indirekt aus der Ablehnung der Abhängigkeit von der Stoa und vom Platonismus bei teilweiser Berührung und Verwandtschaft mit ihren Anschauungen, dass Hermogenes das Charakteristische seiner Lehre dem zwischen jenen beiden stehenden, mit beiden verwandten und von beiden sich unterscheidenden grossen Stagiriten verdankt.

Unmittelbar auf Aristoteles weist die Potentialität der Urmaterie als einer Möglichkeit der Gegensätze,[233]) ebenso die Sehnsucht des Stoffes nach der Form.[234]) Echt aristotelisch wird daher auch der Einfluss des göttlichen Geistes auf die Weltbildung geschildert: gleich der Schönheit durch blosses Erscheinen erregt der göttliche Νοῦς das Bildungsbegehren des Weltstoffes.[235]) Aristotelisch ist ferner die Lehre von der Ewigkeit der Welt, wie wir sie dem Hermogenes nach den Spuren in den Fragmenten zuschreiben müssen.[236])

Dass Hermogenes auch die Seelenlehre des Aristoteles übernommen hat, zeigt deutlich seine Ansicht vom göttlichen Geist, der von aussen zur Seele hinzutritt.[237]) Dieser Geist im Menschen ist leidensunfähig.[238]) Ob er nach dem Tode zum göttlichen Vatergeist zurückkehrt, ist fraglich; jedenfalls aber wird er allein er-

---

[230]) Apulejus [„De dogmate Platonis“ cap. 5] sagt von der Materie: Sed neque corpoream, sed ne sane incorpoream concedit esse. Ideo autem non putat corpus, quod omne corpus specieque qualicumque non careat. Sine corpore vero esse non potest dicere, quia nihil incorporale corpus exhibeat, sed vi et ratione sibi eam videri corpoream. Vgl. Baeumker a. a. O. S. 373/74, Zeller Bd III, 1 S. 814.

[231]) Dem hermogeneïschen Gegensatz von desiderare und tarditas der Materie entspricht, was Plutarch „De Iside“ cap. 60 sagt: . . . κινεῖται δὲ τῆς φύσεως τὸ μὲν γόνιμον καὶ σωτήριον ἐπ’ αὐτὸν καὶ πρὸς τὸ εἶναι, το ἀναιρετικὸν καὶ φθαρτικὸν ἀπ’ αὐτοῦ καὶ πρὸς τὸ μὴ εἶναι . . . Versinnbildlicht wird die Neigung der Materie zu Gott in der sehnsüchtigen Liebe der Isis zu Osiris. Vgl. Baeumker a. a. O. S. 380.

[232]) Vgl. Möller a. a. O. S. 50/51, 84—86.

[233]) Vgl. Anm. 76, 77. — Vgl. Metaphys. lib. VII, 4. Zeller Bd. II, 2 S. 318, 334.

[234]) Vgl. Teil II Abschnitt III Anfang. — Vgl. Physik lib. I, 9. Zeller Bd. II, 2 S. 349. Baeumker a. a. O. S. 263.

[235]) Vgl. Anm. 87. — Vgl. Metaphys. lib. XII, 7. Zeller Bd. II, 2 S. 373 f.

[236]) Vgl. Zeller Bd. II, 2 S. 432. Nur dass Hermogenes die Ewigkeit als ewige Schöpfung fasst. Vgl. Anm. 72 und 105.

[237]) Vgl. Anm. 6. 119. — Vgl. Zeller Bd. II, 2 S. 569. 572.

[238]) Vgl. Anm. 119. — Vgl. De anima lib. III, 4. Zeller Bd. II, 2 S. 578.

halten, während die Seele mit dem ihr wesensverwandten Leibe untergeht.[239]) Kann man auch nicht behaupten, dass Hermogenes die Seele als Entelechie des Körpers gefasst habe, so sieht er doch aristotelisch in ihr die Bewegerin des Leibes, das Leben der menschlichen Materie.[240]) Wenn ferner Aristoteles die Materie an sich unerkennbar nennt, so passt dies auch zur Beschreibung des Hermogenes.[241]) Auch die Ansicht von der kugelförmig begrenzten Materie, wie wir sie bei Hermogenes anzunehmen Grund haben, zeigt aristotelisches Gepräge.[242])

Die scheinbar deutliche Abweichung vom Aristotelismus dagegen, welche man in der Annahme einer gemeinsamen Bewegung Gottes und der Materie gefunden hat,[243]) zeigt dennoch die Verwandtschaft mit der peripatetischen Lehre. Gewiss geht es über die Ansicht des Aristoteles hinaus, wenn die Bewegung schon in ihre Ursachen hineinverlegt wird. Aber der aristotelische Gedanke, dass die Bewegung der Ausdruck für das gemeinsame Verhältnis, die wesentliche Beziehung zwischen Form und Stoff ist, bleibt doch in der Gemeinsamkeit der Bewegung für Gott und Materie gewahrt.[244]) Ansätze zu dem Theorem, dass die Materie als das Werdende, Unvollkommene auch Ursache des Übels sei, konnte Hermogenes auch bei Aristoteles finden.[245])

Überhaupt geht der hermogeneïsche Dualismus von Form und Stoff, mit der Hervorhebung der Bewegung, bei gänzlichem Wegfall der Ideenwelt, während der Gegensatz von Geist und Materie festgehalten wird, direkt auf Aristoteles zurück.

---

[239]) Vgl. Teil II Abschnitt IV Ende. — Vgl. Zeller Bd. II, 2 S. 602—606.

[240]) Vgl. Teil II Abschnitt II Ende. — Vgl. Zeller Bd. II, 2 S. 480—484.

[241]) Nach a. H. cap. 25 [Anm. 114] nannte Hermogenes die Urmaterie invisibilis. Vgl. Anm. 83. — Vgl. Metaphys. lib. VII, 10. Zeller Bd. II, 2 S. 323.

[242]) Vgl. Teil II Abschnitt III Mitte und Anm. 108. Die Anschauung von dem reineren Stoff der Planetensphären bei Aristoteles [vgl. Zeller Bd. II, 2 S. 463—471] kann ebensogut wie die plutarchische [vgl. Anm. 212] für Hermogenes bei der Himmelfahrtslehre massgebend gewesen sein, wenn für die Sonne doch die Psalmstelle den Hauptanstoss gab. Vgl. Anm. 126.

[243]) Ritter a. a. O. S. 180 sieht in dem „Punkt, dass der Materie ursprünglich eine Bewegung beiwohne, den Keim zu einer bedeutenden und wesentlichen Abweichung von der aristotelischen Denkweise“ u. s. w.

[244]) Vgl. Teil II Abschnitt III Anfang. — Vgl. besonders Metaphys. lib. XI, 9, Zeller Bd. II, 2 S. 357 „Aus diesem Begriff der Bewegung folgt nun, dass die Bewegung überhaupt so ewig ist wie die Form und der Stoff, deren wesentliche Beziehung sie darstellt“ . . . . vgl. S. 351/352.

[245]) Vgl. Baeumker a. a. O. S. 279—281, Zeller Bd. II, 2 S. 338 Anm. 1, Eucken „Lebensanschauungen“ u. s. w. S. 72, 76.

Aus alledem ergiebt sich, dass wir Hermogenes nach dem Vorgange Ritters[246]) als einen Dualisten im ausgesprochen aristotelischen Sinne, kurz als einen Peripatetiker bezeichnen müssen, wofür formell auch seine geschickte Syllogistik wie überhaupt die Nüchternheit seiner Anschauung spricht.[247]) Allerdings lassen sich die äusseren Fäden nicht aufzeigen, welche von der peripatetischen Schule zu dem syrischen Maler führen könnten. Denn die Peripatetiker führten ein kommentierendes Gelehrtendasein und zeigten ebensowenig Neigung zu selbständigen Fortbildungen wie zum Eklekticismus.[248]) Auch finden sich gerade im Osten in jener Zeit keine bedeutenden Meister jener Schule.[249]) Dennoch wird man anzunehmen haben, dass Hermogenes so starke peripatetische Einflüsse erfuhr, dass sie ihm das Gerüst und die Richtlinien seiner Weltanschauung bestimmten. Daneben hat er durch das Milieu des zeitgenössischen Eklekticismus Anregung und Anstoss erfahren. Inwieweit die platonische Schule jener Zeit daran beteiligt war, lässt sich nicht erweisen. Jedenfalls hat Hermogenes nicht, dem Albinus folgend, den platonischen Eklekticismus mit aristotelischen Bestimmungen verbrämt, sondern den Aristotelismus in schlichterer und massiverer Fassung dem stoisch-platonischen Eklekticismus nahegebracht.

Am meisten trug dazu die ethische Färbung bei, welche seine Kosmologie durch die bestimmende Aufgabe der Theodicee erhielt. Diese Problemstellung engte seine Weltanschauung ein und liess ihn mit den ebenfalls ethisch-religiös interessierten eklektischen Platonikern zusammengehen.

Dennoch unterscheidet er sich von jenen völlig: jene schenkten, dem Ethischen und Religiösen zugewandt, den kosmologischen

---

[246]) Ritter a. a. O. S. 179/180 betont den Aristotelismus des Malers, ohne natürlich bei dem Mangel der Quellen alle obengenannten Punkte anführen zu können, erinnert aber auch an Plutarch [vgl. Anm. 102], ja an Anaxagoras [vgl. Anm. 93]. Huber „Philosophie der Kirchenväter" S. 45 bemerkt, „er habe sich einiges von der peripatetischen Philosophie angeeignet". Ueberweg-Heinze II[9] S. 61 spricht von dem „aristotelisierenden und platonisierenden Hermogenes".

[247]) Vgl. Teil II Abschnitt II Anfang.

[248]) Vgl. Zeller Bd. III, 1 S. 776—780. Zum Eklekticismus neigte nur Aristokles von Messene.

[249]) Aus Syrien stammte nur Alexander von Damaskus, der aber zu Athen lehrte. Zeitgenosse des Hermogenes aus dieser Schule war Alexander von Aphrodisias, „der Exeget". Dieser hat auch mehr betont, dass die Materie Sitz des Übels sei, ebenso die Unsterblichkeit der Seele bestimmt geleugnet; vgl. Baeumker a. a. O. S. 298. Allein von bestimmten Berührungen kann nicht die Rede sein.

Spekulationen geringe Aufmerksamkeit; er hat den aristotelischen Blick für den kosmischen Zusammenhang. Strebten jene, irre geworden an der Sicherheit der physikalischen Erkenntnisse, nach einer Gewissheit des Religiösen und Sittlichen, so führte er, von einer sicheren religiös-sittlichen Anschauung aus, die er im Christentum angenommen hatte, mit aristotelischer Erkenntnisfreudigkeit aus Bausteinen des aristotelisch-platonischen Dualismus das kosmologische Gebäude auf, ein christlicher Peripatetiker.

Darum ist Hermogenes weiter als die Platoniker jenes Jahrhunderts von der Philosophie der Zukunft, dem Neuplatonismus, entfernt. Der neuplatonischen Emanationslehre, nach welcher die Materie letztlich nur die Schranke, der letzte Ausläufer des Göttlichen ist,[250]) stand Hermogenes als ausgesprochener Dualist alter Schule schroff gegenüber.[251]) Hatte er doch die verwandte Lehre der hellenisierten Gnosis in einem seiner Beweise zurückgewiesen.[252])

Dieser Gegensatz bezieht sich auch auf jene Vorläufer des Neuplatonismus, die zeitlich unserem Denker vorangingen. Wie schon Numenius als Lehrer des Hermogenes abzulehnen war,[253]) so trennt ihn auch das demiurgische Logosprinzip Philos von dessen System, das sonst durch die gemeinsame Anlehnung an den Text der biblischen Schöpfungsgeschichte,[254]) durch die gleiche Annahme der stoisch massiver gefassten Urmaterie[255]) und einiger Züge der Seelenlehre[256]) mit dem seinigen verwandt ist.

Aus dem gleichen Grunde ergiebt sich auch seine Differenz mit der Kosmologie des Apologeten Tatian, die sonst überraschende Ähnlichkeit mit der seinigen aufweist.[257]) Aber Tatian übernimmt

[250]) Vgl. Baeumker a. a. O. S. 411, 414; Eucken a. a. O. S. 238.

[251]) Aus diesem Grunde ist es auch nicht richtig, wenn Ritter a. a. O. S. 187/188 [vgl. Anm. 189] den christlichen Neuplatoniker Synesius in dieselbe Rubrik stellt wie den Hermogenes. Bei Synesius ist die Monas „Gott“ doch die Indifferenz der Gegensätze, aus der die beiden Quellen des Geistes und der Materie fliessen. Eine Parallele ist nur insofern vorhanden, als Synesius als Führer des heterodoxen christlichen Neuplatonismus eine ähnliche isolierte Stellung einnimmt, wie Hermogenes als der des philosophischen Dualismus in der alten Kirche.

[252]) Vgl. Anm. 202.

[253]) Vgl. Anm. 214—217.

[254]) Vgl. Teil II Abschnitt IV; vgl. Baeumker a. a. O. S. 387.

[255]) Vgl. Zeller Bd. III, 2 S. 386—388, Baeumker a. a. O. S. 381—386.

[256]) Philo bezeichnet zuerst den aristotelischen νοῦς, der von aussen in die Seele tritt, mit πνεῦμα. So auch Hermogenes. Dieses πνεῦμα stammt von Gott. „Genesis“ II, 7 verstand Philo genau so wie Hermogenes vom Einhauchen des Gottesgeistes. Der Mensch wird nach Philo mit Hilfe der angeli creatores gebildet. Vgl. Anm. 129, Zeller Bd. III, 2 S. 394—398.

von Philo die volle Logoslehre,[258]) den ersten Ansatz des Emanationsgedankens.

In dem strengen Ausschluss der Emanation, zu welcher der spätere Platonismus immer stärker neigte, zeigt sich besonders der Aristotelismus des Hermogenes, der ihn auch in diesem Punkte hinter der christlichen Lehrentwickelung zurückbleiben liess.[259])

So sehr war Hermogenes von jener emanatistischen Trennung zwischen Gott und dem Demiurgen entfernt, dass er vielmehr gerade durch die Hervorhebung der Schöpferthätigkeit Gottes seinen Aristotelismus vertiefte und sogar über ihn fortschritt. In starrem Sichselbstdenken verharrt der aristotelische Νοῦς, der erste Beweger und selbst ohne Bewegung, ein unpersönliches, kaltes Etwas. Diese logisch unanfechtbare, ja notwendige Abstraktheit verliert der Gottesbegriff bei Hermogenes; aber was ihm an Abstraktion mangelt, gewinnt er an Lebendigkeit und Tiefe. Dort der ruhende Pol, dem alles zustrebt; hier der alles wollende, alles schaffende, alles beherrschende Gott: so ist von Hermogenes in das aristotelische System der intensivere Monotheïsmus des Christentums eingesetzt: Gott der lebendige Schöpfer des Kosmos, selbst nicht unbewusst, weil allein aktives Prinzip.[260])

Hermogenes ist also ausgesprochenster Peripatetiker, und er ist in dieser Beziehung von singulärer Stellung unter den christlichen Lehrern in der alten Kirche. Denn, bis im dritten Jahrhundert der Neuplatonismus seinen Einfluss geltend machte, zeigt sich bei den christlichen Geistesbewegungen Anlehnung nur an den Platonismus und Stoicismus. Aristoteles dagegen, beargwöhnt, den Häretikern das dialektische Rüstzeug zu liefern,[261]) ward wenig beachtet; ja die Beschäftigung mit ihm galt als bedenklich.[262])

---

[257]) Vgl. vorher Abschnitt I Ende.

[258]) Vgl. Steuer a. a. O. S. 101—110.

[259]) Vgl. später Anm. 314, 315.

[260]) Vgl. Eucken a. a. O. S. 69, vgl. vorher Teil II Abschnitt IV Ende.

[261]) Vgl. Tertullian „De praescriptione haereticorum“ cap. 7 [Oehler S. 553] Miserum Aristotelem! qui illis dialecticam instituit artificem struendi et destruendi, versipellem in sententiis, coactam in coniecturis, duram in argumentis, operariam contentionum, molestam etiam sibi ipsi, omnia retractantem, ne quid omnino tractaverit. Irenäus „Adv. haer.“ lib. II cap. XIV, 5 sagt von den Valentinianern: Et minutiloquium et subtilitatem circa quaestiones, cum sit Aristotelicum, inferre fidei conantur.

[262]) Der unbekannte Schriftsteller, den Eusebius in histor. ecclesiast. lib. V cap. 28 citiert, macht den Theodotianern geradezu einen Vorwurf aus ihrer Vorliebe für Aristoteles. Vgl. Anm. 265.

So ist denn in dieser Periode Aristoteles meist von Häretikern benutzt worden. Allerdings hat sich das weniger auf den Inhalt des Systems bezogen. Am wenigsten wird die aristotelische Kosmologie gebraucht: in den gnostischen Systemen finden sich kaum Anklänge daran.[263] Dagegen wurde von der aristotelischen Syllogistik um so mehr Gebrauch gemacht.[264]

Indessen hat in der Kirche selbst der Aristotelismus neben Hermogenes noch andere Vertreter gefunden. Die römischen Monarchianer, der Gerber Theodotus und sein Anhang, wandten sich neben Galēn und Euklid besonders der peripatetischen Lehre zu.[265] Allein ihr Aristotelismus scheint hauptsächlich formaler Natur gewesen zu sein. Er gab ihrem Geistesleben den Charakter nüchterner Gelehrsamkeit, er hat sie wohl in ihrer Stellungnahme zur Christologie,[266] ähnlich, aber noch stärker als den philosophischen Maler beeinflusst; doch von einer so deutlichen Übernahme der metaphysischen Prinzipien, wie wir sie bei Hermogenes fanden, ist bei ihnen nicht die Rede: besonders in der Kosmologie waren sie streng kirchlich.

Hermogenes und die Theodotianer sind die einzigen, bei denen der Aristotelismus innerhalb der Kirche Einfluss gewinnt: die ersten christlichen Peripatetiker.

Aber während bei den letzteren die Methode des Stagiriten in Frage kommt, der Aristotelismus hier daher streng schulmässig ist, popularisiert Hermogenes, vereinfachend und dem eklektischen Zuge der Zeit nachgebend, die aristotelische Kosmologie und Psychologie, unter dem engen Gesichtspunkt der Theodicee.

---

[263]) Das System des späteren Basilidianismus wird von Hippolyt im „Elenchus" lib. VII § 20 ff. gewaltsam in das Schema des Aristotelismus gezwängt; aber abgesehen davon, dass seine Echtheit bestritten wird, trifft auch die Analogie nicht zu. Vgl. Ueberweg-Heinze II[8]) S. 42; vgl. Staehelin in T. u. U. Bd. VI H. 3.

[264]) Apelles und der Valentinianer Alexander [Tertullian „De carne Christi" cap. 17] schrieben Συλλογισμοί. Dass Apelles aristotelisch beeinflusst war, wie Harnack [T. u. U. Bd. VI H. 3 S. 115 Anm. 2] meint, folgt nicht gerade aus seinem Monarchianismus. Seine Bibelkritik war allerdings nüchtern-rationalistisch.

[265]) Vgl. Euseb. histor. eccl. lib. V cap. 28, 5: ... Εὐκλείδης γοῦν παρά τισιν αὐτῶν φιλοπόνως γεωμετρεῖται· Ἀριστοτέλης δὲ καὶ Θεόφραστος θαυμάζονται· Γαληνὸς γάρ ἴσως ὑπό τινων καὶ προσκυνεῖται. Vorher wird von ihrer Syllogistik gesprochen: κἂν αὐτοῖς προτείνῃ τὶς ῥητὸν γραφῆς θεϊκῆς, ἐξετάζουσι, πότερον συνημμένον ἢ διεζευγμένον δύνανται ποιῆσαι σχῆμα συλλογισμοῦ u. a.

[266]) Vgl. später Abschnitt III Ende.

III.

Stellung in der patristischen Philosophie.

Dem religiösen Drang, der dem Gnosticismus zu Grunde liegt, fremd, dem Geiste griechischer Philosophie getreu, gehört Hermogenes anscheinend kaum hinein in die Geschichte der kirchlichen Geistesbewegung.

Allerdings, er fühlte sich als Glied der Kirche selbst, hatte mit ihr die gleichen Offenbarungschriften und im wesentlichen das gleiche Bekenntnis, und insofern darf er nicht ganz aus dem Rahmen der kirchlichen Geistesgeschichte herausgesetzt werden.

Aber als religiöse Persönlichkeit kann Hermogenes kaum in Frage kommen. Die Probleme, an denen er seine Kraft erprobt, beschäftigten Heiden und Christen in gleicher Weise, und das Resultat, das er findet, kann nur in äusserlicher Verknüpfung mit der christlichen Heilslehre verbunden werden.

Ausserdem aber, abgesehen von dem Mangel an religiöser Wärme und tieferem Eindringen in christliche Gedanken, scheint der geringe Einfluss, den er ausgeübt hat, und das rasche Verschwinden seiner Lehre fast zugleich mit seinem Tode[267]) für die innere Heterogeneïtät seines Systems und der christlichen Geistesentwickelung zu sprechen.

Daneben aber darf man sich nicht verhehlen, dass er kein unbedeutender Mann war, sondern durch die Schärfe der Dialektik, mit der er seine an selbständigen, ja originellen Zügen nicht ganz arme Theorie unter Beweis stellte und verteidigte, das Interesse des Historikers fesselt.

So hat man ihn denn meist gefasst in dem Phantasiebilde des einsamen Denkers, der sowohl der Grosskirche als dem Gnosticismus gegenüber eine eigenartige selbständige Position einnehme.[268])

Diese Anschauung wird indes widerlegt, ohne dass jedoch dabei die Originalität des syrischen Malers geschmälert wird, und zwar durch eine Reihe bisher kaum beachteter Züge,[269]) die uns lehren,

---

[267]) Weder Tertullian in seinen letzten Schriften noch Cyprian von Karthago [† 258] erwähnen eine Schule des Hermogenes, geschweige denn eine weitere Verbreitung seiner Theorie. Die Verbindung der Hermogenianer mit den Praxeanern, von der Philaster spricht, hat wohl nur in der Phantasie dieses kritiklosen Häreseologen existiert. Vgl. Anm. 23.

[268]) Vgl. Noeldechen „Tertullian“ S. 203, Kurtz „Kirchengesch.“ Bd. I S. 81.

[269]) Man hat bisher alle diese Belege für die Verbreitung des philosophischen Dualismus in der alten Kirche immer kurzweg unter „Gnosticismus“

dass Hermogenes nur der entschiedenste Vertreter einer nicht zu übersehenden Geistesrichtung unter den Christen des zweiten und dritten Jahrhunderts ist. Ritter, der ihr bisher allein Beachtung geschenkt hat, nennt sie den „materialistischen Dualismus" im Unterschiede vom „gnostischen".[270]) Besser dürfte diese verbreitete Anschauung bezeichnet werden als der „philosophische Dualismus in der alten Kirche". Denn er hat seine Wurzeln lediglich und ausschliesslich in der griechischen Philosophie.

Seinen ausgeprägtesten Typus zeigt Hermogenes; aber er steht nicht allein. Dafür bieten schon die Schriften seines Zeitgenossen und Gegners Tertullian Zeugnisse. Denn der „Antihermogenes" selbst ist ja durchaus nicht nur geschrieben, um den Hermogenes wissenschaftlich zu widerlegen, sondern soll ein litterarischer Schutzdamm gegen eine in der Gemeinde aktuelle geistige Bewegung sein. Der zweite Teil der Schrift hat es ausdrücklich mit einer Mehrzahl von Gegnern zu thun,[271]) und die Absicht, die „non intelligentes" aufzuklären, „quorum extrema linea Hermogenes est", wird deutlich ausgesprochen.[272]) Erkennt man daraus deutlich, welchen Anhang die Lehre des Malers in den Kreisen der karthagischen Christen fand, so kann man sowohl aus der Erbitterung, welche Tertullian zeigt, wie aus dem Umstand, dass zwei hochangesehene Kirchenväter gegen ihn schreiben, den Schluss ziehen, dass er keineswegs durch Isoliertheit seiner Theorie ungefährlich war, sondern dass der Boden unter den Christen seiner Lehre günstig war.[273])

Bestimmte Gewissheit erhalten wir über das Allgemeinauftreten

---

subsumiert, ohne die Möglichkeit zu erwägen, dass auch ein griechischer Christ, ohne Gnostiker zu sein, an dem Gegensatz von Gott und Materie als einer eingewurzelten philosophischen Anschauung hängen bleiben konnte. Der Einwurf, dass mit jenen Stellen nur Hermogenes gemeint sei, widerlegt sich durch die Citate in Anm. 274 und 275.

[270]) Ritter bezieht allerdings diesen Titel auch auf Arnobius, Lactantius und Synesius, bei denen er nicht zutrifft. Vgl. Anm. 189, 251.

[271]) Vgl. Anm. 51. Hermogenes wird allein vorgenommen nur da, wo seine speciellen Thesen über das Verhältnis von Gott und Materie kritisiert werden.

[272]) a. H. cap. 3 [Oehler S. 833] sagt Tertullian, er habe den dort erwähnten Beweis [vgl. Anm. 72] nur propter non intelligentes angeführt, um ihn gleich zu widerlegen, ut sciant cetera quoque argumenta tam intellegi quam revinci. Ebenso später: Adiciam et ego propter non intellegentes, quorum etc.

[273]) Wie Marcion, gerade weil er der Kirche am nächsten stand, am heftigsten bestritten wurde, so wurde auch Hermogenes, obwohl er die Kirchenlehre nicht direkt verletzte, sofort bei seinem Auftreten mehr bekämpft als manche gnostische Sekte mit den extremsten Anschauungen.

der Anschauung von der ewigen Materie dadurch, dass Hermogenes mit einer Gruppe zusammengestellt wird, welche den Namen „materiarii" erhalten, also „Materialisten", hier wohl zum ersten Mal auf wissenschaftliche Weltanschauung bezogen.[274])

Diese „Materialisten" sind aber Leute, die innerhalb der Gemeinde stehen, keineswegs Gnostiker oder Ultrapauliner. Daher unterscheidet sie Tertullian deutlich sowohl von den Valentinianern[275]) als von den Marcioniten.[276]) Er behandelt sie jenen gegenüber milder, ja er sieht sogar in ihrer Abweichung von der kirchlichen Allgemeinanschauung nur eine Schwäche.[277])

---

[274]) Vgl. Walch „Histor. d. Kezer." S. 582 Anm. 2. Vgl. a. H. cap. 25 [Oehler S. 849] Audio enim apud Hermogenem ceterosque materiarios haereticos terram quidem illam informem et invisibilem et rudem fuisse . . . Mit dem Namen „Materialisten" werden also die bezeichnet, deren Ketzerei in der Annahme der Schöpfung aus einer ewigen Materie bestand, d. h. Dualisten. Sonst verstand man unter „Materialisten" oder Hylikern die Niedrigdenkenden, Genusssüchtigen, als besondere Menschenart bei den Gnostikern gerechnet [Vgl. Anm. 144.]. Ob der „De praescriptione haer." cap. 30 mit Hermogenes zusammengenannte Nigidius [vgl. Anm. 5, 35] ein Meinungsgefährte desselben war, lässt sich nicht entscheiden. Vgl. Walch a. a. O. S. 584.

[275]) Vgl. „Adv. Valentinianos" cap. 16 [Oehler S. 880] Haec [d. h. die Leidenschaften der Sophia, vgl. Anm. 158] erit materia, quae nos commisit cum Hermogene ceterisque qui deum ex materia, non ex nihilo, operatum cuncta praesumunt. Mit diesem Satze ist bestätigt, dass der „Antihermogenes" nicht gegen Hermogenes allein gerichtet ist. Andererseits beweist die äusserliche Art, mit der Tertullian beide zusammenstellt, nur um so mehr die deutliche Heterogeneïtät der valentinianischen und der hermogeneïschen Lehre von der Materie.

[276]) Über Marcions Lehre von der Materie spricht Tertullian „Adv. Marc." lib. I cap. 15 [vgl. Anm. 163]. Ganz andere Leute und zwar wahrscheinlich Mitglieder der Gemeinde [denn mit „quidam" bezeichnet er z. B. lib. II cap. 9 auch kirchliche Übersetzer, vgl. Anm. 118] meint er lib. II cap. 5 [Oehler S. 618]: Nam et si ex aliqua materia, ut quidam volunt, hoc ipso tamen ex nihilo, dum non id fuerunt quod sunt. — Er konzediert hier sogar diese Ansicht, da es ihm hauptsächlich auf die Bekämpfung Marcions ankommt.

[277]) In der Schrift „De resurrectione carnis", die gegen Gnostiker und Ultrapauliner gerichtet ist, sagt Tertullian in cap. 11 [Oehler S. 936/37]: Igitur confide illum totum hoc ex nihilo protulisse, et deum nosti fidendo quod tantum deus valeat. Nam et quidam infirmiores hoc prius credere de materia. De materia potius subiacenti volunt ab illo universitatem dedicatam secundum philosophos. — Mit „infirmiores" kann man nicht notorische Ketzer, sondern nur heterodoxe Gemeindemitglieder bezeichnen. — Tertullian nimmt hier die Materientheorie als gleichberechtigt mit der von der Schöpfung aus Nichts: Porro et si ita in vero haberetur, so soll dennoch daraus die Schöpfung wie ex nihilo sich ergeben, si ea protulerat quae omnino non fuerant. Quo enim interest ex nihilo quid proferri an ex aliquo, dum quod non fuit fiat, quando etiam non fuisse nihil sit fuisse? . . . Nunc etsi interest, tamen utrumque mihi adplaudit. Sive enim ex nihilo deus molitus est cuncta, poterit et carnem in nihilum prodactam exprimere de nihilo: sive de materia modulatus est alia,

Hermogenes war also nicht der einzige Vertreter dieser unter den gebildeten Christen gepflegten Anschauung, welche die ungenügende metaphysische Ausbildung der christlichen Lehre durch einen kosmologischen Unterbau aus dem Material des griechischen Dualismus zu ergänzen suchte.

Den gebildeten Griechen, welche den christlichen Gemeinden beitraten, war dieser Dualismus geläufig, und da er anscheinend den Monotheïsmus nicht behinderte, so übernahm man ihn vielfach; um so mehr, als er Handhabe zur rationalen Erklärung des Ursprungs der moralischen wie der physischen Übel bot.[278])

Dieser philosophische Dualismus konnte natürlich erst sich einschmuggeln, als das Christentum in die gebildeten Kreise eindrang. Sein Aufkommen fällt in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts, in welcher griechische Philosophie und Gnosticismus um die Wette die akute Verweltlichung des Christentums zu fördern suchten.[279]) In dem grossen Interesse an der Kosmologie ebenso wie in dem verflachenden Moralismus zeigen sich vor allem die Wirkungen der übermässigen Hellenisierung.

Gerade damals erhielt auch seit Plutarch der platonische Dualismus seine religiöse Färbung, in der die Hyle als Ursache des Bösen besonders hervorgehoben wurde. Auch wirkte der Einfluss des in christlichen Kreisen hochgeschätzten[280]) Philo, in welchem das alexandrinische Judentum den Schritt zum Dualismus völlig vollzogen hatte, den allerdings schon die pseudonyme „Weisheit Salomos" dokumentiert.[281])

So mag in jener Zeit vor allem unter den philosophisch gebildeten Christen die Lehre von der Materie als dem ungeschaffenen Weltbaumaterial weitverbreitet gewesen sein.

---

poterit et carnem quocunque dehaustam evocare de alio. So behandelt also hier Tertullian die Lehre von der Materie als eine, zwar nicht dem rechtgläubigen Standpunkt entsprechende, aber doch passable Theorie.

[278]) Vgl. Ritter a. a. O. S. 176/177.

[279]) Die an grossen Kirchenschriftstellern arme Zeit von 100—150 ist die eigentliche Zeit der akuten Verweltlichung des Christentums. In diese Zeit fällt die Thätigkeit Marcions, Valentins und fast aller gnostischen Häresiarchen, das Auftreten des Peregrinus Proteus in den Gemeinden u. a. Andererseits zeigen Schriften wie Justins und Athenagoras' Apologien, der zweite Clemensbrief, der Hirt des Hermas u. a. die rationalistisch-moralistische Verflachung der christlichen Gedanken. Vgl. Harnack „Lehrb. d. D. G." Bd. I[3]) S. 493 u. a.

[280]) Vgl. Eusebs günstiges Urteil über Philo: histor. eccl. lib. II cap. 4, 2.

[281]) Sapientia Salomonis cap. XI, 17. Seltsamerweise hat keiner der Verteidiger der Lehre von der Materie sich auf diese Stelle berufen, obwohl dieses Buch durch die „Septuaginta" auch als kanonisch in die christliche Gemeinde übergegangen war.

Ja sie erhielt gewissermassen kirchliche Sanktion zu der Zeit, als schon der Vernichtungskampf gegen den Gnosticismus eröffnet war, durch den bedeutendsten Mann in der damaligen Christenheit, den Märtyrer Justin.[282]) Indessen muss man innerhalb des philosophischen Dualismus Unterschiede machen. Denn Justin ebenso wie um 180 der philosophisch feingebildete Athenagoras[283]) behalten den Dualismus nicht absichtlich um der Erklärung des Bösen willen bei, sondern bringen ihn als philosophisches Erbe mit in ihr Christentum. Ihnen ist auch noch Clemens von Alexandrien beizuzählen, der noch stark nach dem philosophischen Dualismus hinneigte.[284]) Die Zweideutigkeit, die bei abstrakter Fassung des

---

[282]) Justin bekämpfte schon die Gnosis als antichristlich [Schrift gegen Marcion, Apologie I cap. 56—58]. Aber er spricht mit dürren Worten die Lehre von der Materie aus Apol. I cap. 10, 2 [Kirchen- und dogmengeschichtliche Quellenschriften I. Die Apologien Justins herausgeg. v. Krüger S. 7 Zeile 7—9]: Καὶ πάντα τὴν ἀρχὴν ἀγαθὸν ὄντα δημιουργῆσαι αὐτὸν ἐξ ἀμόρφου ὕλης δι' ἀνθρώπους δεδιδάγμεθα. Die Untersuchung im Dialogus cum Tryphone cap. 5, dass es nicht zwei ἀγένητα geben könne, bezieht sich nicht auf die Materie [vgl. Möller a. a. O. S. 148/149] und wird überstimmt durch obige Stelle und die Berufung auf Plato in Apol. I cap. 59 [Krüger S. 50], der genau seine Lehre, ὕλην ἄμορφον οὖσαν στρέψαντα τὸν θεὸν κόσμον ποιῆσαι, aus „Genesis" I, 1—3 genommen habe. [S. 50 Zeile 12—15] Ὥστε λόγῳ θεοῦ ἐκ τῶν ὑποκειμένων καὶ προδηλωθέντων διὰ Μωϋσέως γεγενῆσθαι τὸν πάντα κόσμον, καὶ Πλάτων καὶ οἱ ταὐτὰ λέγοντες καὶ ἡμεῖς ἐμάθομεν καὶ ὑμεῖς πεισθῆναι δύνασθε. — Der Sonntag wird gefeiert als der erste Tag, ἐν ᾗ ὁ θεὸς τὸ σκότος καὶ τὴν ὕλην τρέψας κόσμον ἐποίησε [Krüger S. 58 Zeile 13/14. cap. 67, 8.]. Von einer vorhergehenden Schöpfung auch der Materie aber ist nirgends die Rede.

[283]) Auch Athenagoras spricht nirgends von einer Schöpfung, sondern nur von der Umbildung der Hyle, wie z. B. Libellus pro Christianis [T. u. U. Bd. IV Heft 2 rec. E. Schwartz S. 16 Zeile 10—12] cap. 15 ὡς γὰρ ὁ κεραμεὺς καὶ ὁ πηλός [ὕλη μὲν ὁ πηλός, τεχνίτης δὲ ὁ κεραμεύς], καὶ ὁ θεὸς δημιουργός, ὑπακούουσα δὲ αὐτῷ ἡ ὕλη πρὸς τὴν τέχνην. . . . [S. 16 Zeile 14/15] ἡ πανδεχὴς ὕλη ἄνευ τοῦ θεοῦ τοῦ δημιουργοῦ διάκρισιν καὶ σχῆμα καὶ κόσμον οὐκ ἐλάμβανεν.

[284]) Vgl. A. Harnack „Lehrb. d. D. G." Bd. I³) S. 246 Anm. 1. — Photius in seinem „Myriobiblion" Codex 109 sagt ausdrücklich, Clemens habe in den „Ὑποτυπώσεις", einem allerdings an Häresie streifenden Werk u. a. die ὕλη ἄχρονος gelehrt. Wenn man dies auch anders deuten kann [Möller a. a. O. S. 520], so ergiebt sich aus mehreren anderen Stellen seine Hinneigung zum Dualismus deutlich [wie auch Möller a. a. O. S. 522 zugesteht], u. a. Stromateis lib. II cap. 16 [Migne Patrolog. graec. lat. Bd. 8 Spalte 1012 C] Ὁ Θεὸς δὲ οὐδεμίαν ἔχει πρὸς ἡμᾶς φυσικὴν σχέσιν, ὡς οἱ τῶν αἱρέσεων κτίσται θέλουσιν, οὔτ' εἰ ἐκ μὴ ὄντων ποιοίη, οὔτ' εἰ ἐξ ὕλης δημιουργοίη· ἐπεὶ τὸ μὲν οὐθ' ὅλως ὄν, ἡ δὲ κατὰ πάντα ἑτέρα τυγχάνει τοῦ Θεοῦ· κτλ. — Deutlich bekennt er sich zur abstrakten Fassung der Hyle bei Plato Stromateis lib. V cap. 14 [Migne Patr. gr. l. Bd. 9 Spalte 132 A] Ἴστωσαν οὖν τὴν καλουμένην ὕλην ἄποιον καὶ ἀσχημάτιστον λεγομένην πρὸς αὐτῶν, καὶ τολμηρότερον ἤδη μὴ ὂν πρὸς τοῦ Πλάτωνος εἰρῆσθαι. Καὶ μή τι μυστικώτατα μίαν τὴν ὄντως οὖσαν ἀρχὴν εἰδὼς ἐν τῷ Τιμαίῳ αὐταῖς φησι λέξεσιν κτλ.

platonischen μὴ ὄν nahelag, mochte den Dualismus in dieser Färbung auch noch länger in der Kirche sich halten lassen.

Fremder wurde der Kirche derjenige philosophische Dualismus, der die Materie zum Zwecke der Theodicee beibehielt. Er verfiel notwendig am ehesten dem Vernichtungsurteil, häretisch zu sein. Denn bald musste dieses rückständige Beibehalten fremder Weltanschauungsfragmente, besonders wenn sie der christlichen Anthropologie und Soteriologie im Wege standen, den Konsequenzen des christlichen Monotheïsmus weichen.

Das Dogma von der Schöpfung aus Nichts, nur der Superlativ des monotheïstischen Gottesbegriffs, ist ungriechisch, ist auf semitischem Boden erwachsen und wesentlich jüdischen Charakters.[285]) Durch die vielhundertjährige vorbereitende Entwickelung der israelitischen Religion allmählich geläutert, hat der Begriff Gottes als des alleinigen Schöpfers, dem nichts zur Seite steht, in dem Gottesbewusstsein der gewaltigen hebräischen Propheten, namentlich des grossen Unbekannten im zweiten Teile des Jesajabuches,[286]) eine Höhe erreicht, von der es nur eine notwendige Konsequenz war, das Dogma von der Schöpfung aus Nichts auch formelhaft auszusprechen. Doch wie es nur verhüllt in den Hymnen der Propheten als Ausdruck des Enthusiasmus anklingt, so begegenet es uns zuerst und lediglich als hymnischer Ausdruck in der späteren Litteratur.[287]) Noch ist der Gedanke nicht zur festen Form gelangt: in den urchristlichen Schriften ist er kaum angedeutet.[288]) In Gebet und religiöser Betrachtung hat er allein seine Stelle. Hermas

---

[285]) Die Gottheit als allgewaltige Macht zu fassen, lag im Grundcharakter der semitischen Religion, die an dem Verhältnis von Herr und Knecht hängt [Islam]. In der gesamten griechischen Philosophie ist die Gottheit nur die höchste physische und sittliche Einheit; von ihrer Allmacht ist nicht die Rede. Der Semit fasst die Gottheit voluntaristisch, der Grieche rationalistisch. Der Grieche kennt in dem Verhältnis Gottes zur Welt nur Dualismus oder Pantheïsmus, letzteren mit der Abart des Emanatismus.

[286]) Vgl. Deuterojesaja [Jesaja cap. 40 - 66] cap. 40 v. 19. 26. 28, cap. 42 v. 5, cap. 44 v. 24, cap. 45 v. 12. 18, cap. 48 v. 13, cap. 51 v. 6, cap. 54 v. 5, cap. 64 v. 7, cap. 65 v. 17, cap. 66 v. 1. 2.

[287]) Zum ersten Mal direkt ausgesprochen wird das Dogma im II. Makkabäerbuch, einem sehr spät entstandenen Werke cap. VII, 28; und zwar charakteristisch genug in der hymnisch-pathetischen Rede der Mutter. Das Buch gehört der palästinensischen Tradition an, der die alexandrinisch-hellenistische im Judentum mit Sapient. Salom. XI, 17 [vgl. Anm. 281] gegenübersteht.

[288]) In den älteren Schriften des Neuen Testaments findet sich nichts darüber; auch Paulus hat seine Spekulation nicht darauf geführt. Eine unsichere Andeutung giebt vielleicht der Hebräerbrief in cap. XI, 3. Die Kanonicität dieses Briefes war zu Hermogenes' Zeiten noch nicht gesichert.

erst im zweiten Jahrhundert betont ihn aus dem religiös naiven Bewusstsein heraus.[289])

Die Ausbildung als Dogma dagegen verdankt der Gedanke wesentlich der Polemik gegen den Gnosticismus. Wir haben gesehen,[290]) dass es in der Lehre Marcions, Valentins und der anderen Gnostiker lag, einer Schöpfung aus Nichts zu entraten. Es war gegen ihr Interesse, die Person des untergeordneten oder gar bösen Demiurgen mit Allmacht auszustatten.

Dieser Nichtachtung des Schöpfergottes gegenüber erhob die Kirche den Ausdruck hymnischer Anbetung zum beweisbaren Dogma. Seltsam ist, dass auch dies auf semitischem Boden beginnt, und bei Männern, die auf Griechentum und Philosophie nicht günstig gestimmt waren.

Die syrischen Apologeten Tatian[291]) und Theophilus[292]) stellten den Satz zuerst dogmatisch auf, dass Gott die Welt aus Nichts geschaffen habe. Zur Begründung verwandten sie wesentlich auch das eine und wohl einzig durchschlagende Argument, das der Gemeindeglaube ja schon unbewusst in sich trug, nämlich: dass jede Annahme eines ewigen Substrats die Allmacht Gottes einschränke.

Allein der Übergang ging nicht so glatt von statten; vielmehr zeigt sich bei beiden Apologeten noch Unsicherheit und Schwanken. Um nicht ganz mit der philosophischen Anschauung zu brechen, bediente man sich des Theorems von der doppelten Schöpfung, indem zuerst die Materie geschaffen, dann aus ihr die eigentliche Welt geformt sein sollte.[293]) Besonders aber schwankt Tatian, der diese These zuerst vertritt, zwischen grossen Widersprüchen. Denn wie wir gesehen haben,[294]) entwickelt sich bei Tatian in Psychologie und Dämonologie ein völliger Dualismus von Geist und Materie, analog dem des Hermogenes. Daneben führt er nun die Hyle

[289]) Vgl. Hermae „Pastor“; Mandatum I [Patrum apostolicorum opera Gebhard-Harnack-Zahn. Edit. minor. S. 147].

[290]) Vgl. vorher Abschnitt I Mitte.

[291]) Vgl. Tatiani oratio ad Graecos [Schwartz S. 6 Zeile 12—15] cap. 5 οὔτε γὰρ ἄναρχος ἡ ὕλη καθάπερ καὶ ὁ θεός, οὔτε διὰ τὸ ἄναρχον [καὶ αὐτὴ] ἰσοδύναμος τῷ θεῷ, γενητὴ δὲ καὶ οὐχ ὑπὸ ἄλλου γεγονυῖα, μόνου δὲ ὑπὸ τοῦ πάντων δημιουργοῦ προβεβλημένη.

[292]) Vgl. vorher Anm. 11. — Möller a. a. O. S. 158 weist mit Recht darauf hin, dass der Ausdruck „Schöpfung aus Nichts“ wohl vorher schon im kirchlichen Gebrauch war, ehe ihn Theophilus aufgriff. — Interessant ist, dass Theophilus den Vergleich mit dem menschlichen Künstler ablehnt, den noch Athenagoras unbefangen gebraucht hat, vgl. Anm. 283.

[293]) Vgl. Anm. 115.

[294]) Vgl. vorher Abschnitt I Ende.

auf Gott zurück und gebraucht dafür Worte, die an gnostische Emanation bedenklich erinnern, wie ja auch sein Gottes- und Logosgedanke pantheïstisch-emanatistische Färbung hat.[295]) Nun folgen mit polemischen und dogmatischen Ausführungen Irenäus,[296]) Hippolyt[297]) und Tertullian, der an manchen Punkten fast auf dem Standpunkte der Duldung wie Clemens steht,[298]) um so schärfer in der Fehde gegen Hermogenes. Auch Origenes endlich bekämpfte die Lehre von der ewigen Materie.[299])

Der Schlag, der in diesem Punkte von der vereinten Polemik der Kirchenväter geführt wurde, traf nicht allein den Gnosticismus, sondern musste auch seine Wirkung auf die rückständigen Philosophismen unter den Christen haben.

Die Vertreter der Materienhypothese, wohl nicht zahlreich und nur auf die Gebildeten beschränkt,[300]) hatten der religiösen Kraft des neuen Dogmas nichts entgegenzusetzen, so wenig auch die kirchliche Erklärung der Herkunft des Bösen sie befriedigen mochte.

Nur einer, der an dialektischer Begabung hervorragt, versucht, die unhaltbare Lehre mit wissenschaftlichen Mitteln zu retten. Das ist die Bedeutung des Hermogenes, dass er den philosophischen Dualismus im kirchlichen Lehrsystem festzuhalten suchte. Der Versuch, mit Scharfsinn unternommen, war vergeblich; er konnte nicht nur das Verschwinden der dualistischen Theorie in der Kirche nicht

---

[295]) Vgl. Anm. 291 und cap. 12: ὕλη προβεβλημένη = emaniert! In der Emanation von Logos und Materie lassen sich eher gnostische Anklänge erkennen als in der dualistischen Psychologie und Dämonenlehre, vgl. Anm. 189. — Tatian zeigt recht, wie schwer es dem Griechen wurde, den jüdisch-christlichen Schöpfungsgedanken anzunehmen. Um dem Dualismus zu entgehen, verfällt er in emanatistischen Pantheïsmus, vgl. Anm. 285.

[296]) Vgl. Möller a. a. O. S. 497/98. Irenäus stellt die Lehre von der Schöpfung aus Nichts der valentinianischen Emanationstheorie gegenüber „Adv. haer." lib. II cap. X, 4.

[297]) Vgl. „Elenchus" lib. X, 32.

[298]) Vgl. vorher Anm. 276, 277, 284.

[299]) Vgl. Origenes „De principiis" lib. II cap. I § 4. — Commentarius in Johannem Tom. I § 18. — Fragmentum Commentarii ad Genesim I, 12, vgl. Möller a. a. O. S. 537/38.

[300]) Es darf vor allem nicht das Missverständnis entstehen, als sollte dieser philosophische Dualismus als eine Schule im engeren oder weiteren Sinne hingestellt werden. Er ist weder Sekte, noch Konventikel, noch Kirche, noch Richtung, sondern eine unter den Gebildeten, d. h. solchen, die sich mit philosophischen Problemen beschäftigten, verbreitete Anschauung. Selbst von einer Schule des Hermogenes kann man nicht reden, obwohl hier die Polemik und der Widerstand ein gewisses Parteibewusstsein wecken mochten. Daher erklärt sich, warum wir von Hermogenianern später nichts hören.

aufhalten, sondern brachte auch seinen Urheber und die ganze Richtung in Misskredit: das System, schon in der Opposition gegen die Kirchentheorie geboren, wurde zur Häresie gestempelt.

Hermogenes deckt und verdeckt mit seinem Häretikernamen eine ganze geistige Richtung innerhalb der Kirche. Aber er unterscheidet sich von dem früheren Dualismus dadurch, dass er nicht wie dieser naiv das griechische Philosophem in die Lücke der christlichen Anschauung hineinsetzt, sondern der vor ihm aufgekommenen Kirchenlehre bewusst entgegentritt. Hermogenes sucht das Dogma von der Schöpfung aus Nichts dialektisch zu überwinden, er sucht aber auch dessen religiösen Vorzug, den er erkennt, in sein eigenes System herüberzuretten. Daher betont er auf das eifrigste die alleinige Autorität und Macht des Schöpfers und sucht zu zeigen, dass die Materie dem Allmachtsbegriff kein Hindernis biete.[301]) Polemisch gegenüber anderen Theorien in der philosophischen Durchführung, verhält sich das System in seinen Grundzügen der Kirchenlehre gegenüber apologetisch.[302])

An Dialektik den Vertretern des Kirchenglaubens überlegen, wird der philosophische Dualist doch zurückgedrängt durch den intensiveren Gottesgedanken. Tertullian und, wie wir vermuten dürfen, auch Theophilus waren in den Einzelausführungen gegen Hermogenes meist unglücklich,[303]) aber sie vertraten die tiefere Religiosität. Hippolyt nahm Hermogenes bald darauf in seine grosse Ketzersammlung auf, und damit schien auch der philosophische Dualismus in der Kirche fortan unmöglich.

Allein aus der schon erwähnten[304]) Schrift des Bischofs Methodius „Über den freien Willen“ erfahren wir, dass die dualistische Anschauung im theoretischen Sinne unter den Gemeindechristen auch

---

[301]) Ausdrücklich wird dies in dem Fragment des Beweises in Anm. 75 gethan. Der ganze Beweis hat die Voraussetzung, dass Gott das alleinige Prinzip ist, noch mehr der Beweis von der ewigen Herrschaft, vgl. Anm. 72. Noch deutlicher giebt Hippolyt den Gedanken wieder, dass Gott allein Herr und Schöpfer sei, vgl. Anm. 105.

[302]) Möglich ist, dass die Schrift des Hermogenes, welche Tertullian vor sich hatte, die Einwürfe des Theophilus beantwortete; aber Hermogenes musste überhaupt verteidigend auftreten. Erst durch Aufzeigen der intellektuellen und moralischen Unmöglichkeit der Kirchenlehre konnte er seine eigene Theorie in der Gemeinde möglich machen. Daher die Prästruktion der Beweise.

[303]) Bei Tertullian sehen wir das deutlich, besonders im dritten Teil, cap. 35—45 [vgl. Anm. 55]. Aber auch die Polemik des Theophilus scheint nicht von durchschlagender Kraft gewesen zu sein; Hermogenes ist dadurch nicht aus der Kirche getrieben worden.

[304]) Vgl. Anm. 154—157.

nach der Verketzerung des Hermogenes wenigstens im Osten noch nicht erloschen ist, und dass der litterarische Kampf auch im dritten Jahrhundert noch fortdauerte,[305]) in dessen zweiter Hälfte die Schrift verfasst ist.[306]) Methodius bekämpft, wie wir schon sahen, nicht den Valentinianismus, sondern in liebenswürdiger und philosophischer Form die dualistische Anschauung unter den Christen.[307]) Und zwar ist es der heterodoxere Dualismus, der sich an die Frage der Theodicee anschliesst. Methodius unterscheidet in seinen beiden Vertretern, die er dafür aufstellt, zwei Abarten.[308]) Der erste vertritt eine Ansicht von der Materie, welche der hermogeneïschen gleicht.[309]) Ob

---

[305]) Zwar wird in der Schrift selbst nicht ein Werk kritisiert; die beiden Dualisten sind fingiert, um die betreffende Gemeindeanschauung auszudrücken. Aber Methodius blickt in cap. IV auf Schriften für und wider die Materie zurück. Vgl. Anm. 310.

[306]) Nach Zahn [Zeitschrift für Kirchengesch. Bd. IX S. 237 f.] ist diese Schrift um 280—300 verfasst, vielleicht auch schon früher.

[307]) Dass die Schrift nicht einen Valentinianer bekämpft, ist schon gezeigt worden, vgl. Anm. 157. — Dass aber auch nicht ein heidnischer Philosoph, sondern ein Christ redend eingeführt wird, zeigen die Anspielung auf „Hiob" cap. XXXVIII v. 10. 11 und die Erwähnung von τοῦ Νῶε κιβωτός in der Rede des „Valentinianers".

[308]) Dass beide als Vertreter derselben heterodoxen Richtung bekämpft werden, geht schon aus der an beide zugleich gerichteten Anrede des Orthodoxen cap. IV, 4 hervor. Vgl. besonders Anm. 157.

[309]) Vgl. Anm. 155. — Die Übereinstimmung des „Valentinianers" mit Hermogenes zeigt sich in folgenden Punkten: — a) Beide gehen davon aus, dass Gott, allein Schöpfer des Guten, mit dem Schlechten nichts zu thun hat: — Hermogenes vgl. Anm. 70. Der „Valentinianer" Methodius cap. III, 7: ὃς μὲν γάρ εστιν ἀγαθὸς καὶ τῶν κρειττόνων ποιητής, τῶν δὲ φαύλων αὐτῷ πρόσεστιν οὐδέν. — b) Die Materie wird von beiden als — qualitätslos [vgl. zu Hermogenes Anm. 77, 78. — Zur Meinung des „Valentinianers" cap. III, 9: . . . ἀποίου τε γὰρ καὶ ἀσχηματίστου οὔσης αὐτῆς] und als — wildbewegt [bei beiden vgl. Hippolyt lib. VIII, 17. Methodius cap. III, 9: ἀτάκτως φερομένη] gefasst. — Dem desiderare quia non bona der Materie bei Hermogenes [vgl. Anm. 78] entspricht negativ das δεομένης τε τῆς τοῦ θεοῦ τέχνης des „Valentinianers" cap. III, 9. — c) Die Schöpfung wird bei beiden gleich dargestellt: Wie Hermogenes Gottes Schaffen ornare und χωρίζειν [vgl. Anm. 86] nennt, so der „Valentinianer" διακοσμεῖν und διακρίνειν. Nach beiden wird die Materie bei der Schöpfung in die geordnete gute und die ungeordnete schlechte getrennt. Vgl. Hermogenes bei Hippolyt VIII, 17 und der „Valentinianer" III, 9 . . . ἀπὸ τῶν χειρίστων αὐτῆς τὰ κάλλιστα διακρίνειν ἤθελεν. — Ferner, dass Gott nur dass sich ihm Anpassende bildet: vgl. Hermogenes [Anm. 78], der vom accommodare aliquid compositionis materiae spricht. Methodius III, 9: Gott bildete ὅσα ἐξ αὐτῆς ἥρμοζεν θεῷ δημιουργεῖν. — Ferner, dass Gott das Ungeordnete sich selbst überliess: Hippolyt VIII, 17 [Anm. 86]. Methodius III, 9 τὰ . . . ἀνάρμοστα ὄντα πρὸς δημιουργίαν ὡς εἶχεν κατέλιπεν, κατ' οὐδὲν αὐτῷ προσήκοντα· — Bei beiden besteht in diesem Überrest [ὕλη ἄκοσμος — τρυγώδη] das Böse. — Allerdings fehlen die speciellen aristotelisierenden Bestimmungen des Hermogenes hier.

die Anschauung dieses „Valentinianers“ auf die Lehre des Hermogenes zurückgeht, ob Methodius unter den vielen Vorgängern auf dem Gebiet des philosophischen Dualismus und seiner Bestreitung die Schrift des Hermogenes und die des Theophilus im Auge hat:[310]) das alles zu beantworten verbietet das geringe Material.

Dieser Dualismus des dritten Jahrhunderts ist an Bedeutung und dialektischer Begründung dem System des Hermogenes ebenso unterlegen, wie andererseits die Widerlegung des Methodius den tertullianischen „Antihermogenes“ an philosophischer Klarheit und Tiefe übertrifft.[311]) Den wirklich überwindenden Gehalt hat der patristischen Bestreitung erst Augustin, der selbst schwer mit dem Dualismus gerungen hatte,[312]) durch seine vertiefte Anschauung vom Bösen und seiner Herkunft[313]) gegeben.

Andererseits setzte seit dem dritten Jahrhundert der Manichäismus mit seinem schroff parsistischen, religiösen Dualismus ein.

Der alte philosophische Dualismus hat im Christentum nur eine schwächliche Existenz geführt. Er ist nicht zum fortschrittlichen Prinzip in der Kirche geworden, sondern als Rest unüberwundenen Heidentums ohne heftige Kämpfe ausgemerzt worden. Auch in seiner originellsten Ausbildung, der Lehre des Hermogenes, bleibt er hinter dem geistigen Fortschritt der Kirche zurück. Da

---

[310]) Die Antwort des Orthodoxen in cap. IV ist wichtig für die Geschichte des philosophischen Dualismus: er giebt unumwunden die weite Verbreitung der Lehre von der Materie zu cap. IV, 1: ὡς ἀληθῶς γὰρ ἡ τῶν κακῶν γένεσις οὕτω τοὺς πολλοὺς διατεθῆναι ποιεῖ. Er erwähnt sodann, dass es viele Abhandlungen über dieses Thema gegeben habe § 2 καὶ γὰρ πρὸ σοῦ τέ καὶ ἐμοῦ πολλοί τινες ἄνδρες ἱκανοὶ περὶ τούτου τὴν μεγίστην ζήτησιν ἐποιήσαντο. Drei Typen unterscheidet er: — a) Leute, die eine Materie annahmen, um Gott nicht zum Schöpfer des Bösen zu machen: darunter ist vielleicht Hermogenes auch gemeint. — b) solche, die, um Gott nicht eine σύγχρονος ὑπόστασις zur Seite zu stellen, ihn als Schöpfer der Materie ansahen. — Methodius fällt über beide Tendenzen das Urteil: καὶ συνέβη ἑκατέροις ἐκ τοῦ μὴ κατ᾽ ἐπιστήμην τοῦ ἀληθοῦς φοβηθῆναι τὸν θεὸν τὸ μὴ καλῶς εἰπεῖν. — Endlich c) solche, die sich der Endlosigkeit der Untersuchung halber weigerten, darauf einzugehen. Hierfür kennen wir keinen ausgeprägten Vertreter. Äusserungen ähnlicher Art finden sich bei Arnobius.

[311]) Von der selbständigen Ausbildung des Dualismus, wie bei Hermogenes, ist bei diesen beiden Vertretern nicht die Rede, vgl. Anm. 303.

[312]) Vgl. Augustin „Confessiones“ lib. VII cap. 5 [Migne Patrolog. latin. Bd. 32 Spalte 756] Unde est malum? An unde fecit ea, materies aliqua mala erat, et formavit atque ordinavit eam, sed reliquit aliquid in illa, quod in bonum non converteret? Hier ist es der philosophische Dualismus, mit welchem Augustin ringt, und dieser ist verschieden von dem manichäischen, mit dem er es sonst zu thun hat.

[313]) Vgl. Eucken a. a. O. S. 271 f., 278 - 282.

sein ganzes Streben nur dahin geht, die neue, freilich noch unvollkommen entwickelte Weltanschauung auf der Stufe der überwundenen festzuhalten, so muss er als ein im Übereifer der Accommodation unternommener, aber verfehlter Versuch der akuten Hellenisierung des Christentums betrachtet werden.

Aber man darf ihn doch nicht übersehen. Denn er bildet das Korrelat zu dem hellenisierenden Moralismus unter den Christen des zweiten Jahrhunderts. Er liefert den Beweis, dass man von christlicher Seite auch in kosmologischen Fragen enge Verbindung mit der griechischen Philosophie ohne irgend welche Vermittelung des Gnosticismus suchte.

Hermogenes scheint indes nicht nur in der Lehre von der Schöpfung aus Nichts, sondern auch in einem anderen Punkte hinter der fortschreitenden Geistesentwickelung seiner kirchlichen Zeitgenossen zurückzustehen: in der Lehre von Christus als dem ewigen weltschaffenden Logos Gottes. Er unterscheidet sich in charakteristischer Weise von der seit Justin aufgekommenen kosmologischen Spekulation auch dadurch, dass er, nach dem Schweigen Tertullians zu urteilen,[314]) dem Logos keinen Platz bei der Schöpfung zuweist.[315])

Er hat mindestens einen gewissen Subordinatianismus, wie sein Gegner Tertullian, gelehrt, vielleicht aber monarchianische Anschauungen gehabt. Hier mag die strengere Fassung des Monotheïsmus, wie sie der Aristotelismus forderte, miteingewirkt haben.

Hermogenes würde dann auch in der Christologie resp. Trinitätslehre in Parallele treten mit jener nüchternen Gelehrtenschule der Theodotianer in Rom, mit der er auch die Vorliebe für Aristoteles gemeinsam hat.[316])

Besonders bietet sich Leben und Lehre des Gründers dieser aristotelisierenden Gemeinschaft, Theodotus von Byzanz, zum Vergleich.

Hermogenes war Maler von Beruf, Theodotus der Ältere ein Gerber. Beide erhoben sich über das Niveau ihres Berufes durch tüchtige philosophische Bildung. Namentlich dem Byzantiner ward eine ausserordentliche Gelehrsamkeit nachgesagt;[317]) aber auch

---

[314]) Vgl. die Äusserung Tertullians a. H. cap. 1 [vgl. Anm. 122]. Aus a. H. cap. 18 scheint hervorzugehen, dass Hermogenes die dort gegen ihn angeführte Theorie nicht hatte.

[315]) Die Entwickelung der Logosspekulation anzudeuten, ist hier nicht der Ort. Tatian hat sie besonders auf die Schöpfungslehre erweitert. Hermogenes betont Gottes eigene Schöpferthätigkeit und Bewegung zu sehr, als dass eine Trennung zwischen Gott und demiurgischem Logos Platz hätte.

[316]) Vgl. vorher Abschnitt II Schluss.

Hermogenes zeigt wissenschaftliche Schulung. Beide verliessen um dieselbe Zeit, wohl um unerquicklicher Reibereien willen,[318] die Gemeinden ihrer Heimat im Osten; beide wussten das Leben eines Wanderlehrers mit gewerblicher Thätigkeit zu vereinen. Beide huldigten einer nüchternen, rationalisierenden Auffassung des Evangeliums, hielten sich wesentlich an die synoptischen Berichte. Beide suchten ältere, früher unanstössige Lehren, über welche aber die Lehrentwickelung hinweggeschritten war, durch wissenschaftliche Abgrenzung in der Kirche zu halten. Beide nahmen die Jungfraugeburt aus dem heiligen Geiste an[319] und behaupteten, auf dem Boden der katholischen Glaubensregel zu stehen. Beide endlich verwarfen den Enthusiasmus der apokalyptischen Eschatologie,[320] als christliche Peripatetiker selbst ohne Enthusiasmus.

Freilich darf aus diesen inneren Parallelen kein Schluss auf äussere Zusammengehörigkeit gezogen werden, wenn auch die Zeit des Auftretens beider fast die gleiche ist.[321] Nur erhält durch dies Zusammentreffen das Bild der geistigen und religiösen Bewegung jener Zeiten einen charakteristischen Zug mehr: zu den geistigen Symptomen der Wende des zweiten Jahrhunderts gehört ein nüchternes Christentum der Gebildeten, vertreten in kleineren Kreisen und geführt von philosophisch interessierten Laien, Männern aus Werkstatt und Atelier,[322] wenig interessiert an den inneren kirchlichen Fragen, feindlich gegenüber den ekstatischen und eschatologischen Momenten in den Gemeinden.

---

[317]) Epiphanius „Panarion“ [Migne Patrol. graec. lat. Bd. 41 Spalte 961 C] nennt ihn πολυμαθής τῷ λόγῳ.

[318]) Dem Theodot wurde nachgesagt, er habe in der Verfolgung verleugnet.

[319]) Vgl. Pseudo-Tertullian „Liber adv. omnes haer.“ [Oehler Corp. haereseolog. Bd. I S. 279] cap. XXIII Accedit his Theodotus haereticus Byzantius . . . doctrinam enim introduxit qua Christum hominem tantummodo diceret, deum autem illum negaret, ex spiritu quidem sancto natum ex virgine, sed hominem solitarium atque nudum.

[320]) Mit den die Apokalypse und das Johannisevangelium [damit die Logoslehre] verwerfenden „Alogern“ werden die Theodotianer in Verbindung gebracht, vgl. Teil II Abschnitt IV Ende.

[321]) Theodot soll nach 185 in Rom aufgetreten sein.

[322]) Auch der zweite Theodot betrieb ein Gewerbe: er war Wechsler. — Ein Analogon dazu böte die grosse Geistesbewegung des XVI. Jahrhunderts in den Malern, Buchdruckern, Handwerkern, die besonders an der Spitze wiedertäuferischer oder mystischer Kreise standen.

*　*　*

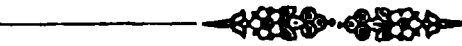
Damit hat die Untersuchung ihr Ende erreicht. Es ist, soweit die dürftige Überlieferung es erlaubte, versucht worden, ein umfassendes und doch einheitliches Bild von Leben, Lehre und Bedeutung des Hermogenes zu gewinnen.

Es hat sich uns wesentlich anders dargestellt, als man es bisher gesehen hat. Ein mit dialektischer Gewandtheit ausgestatteter philosophierender Laie, hat der syrische Maler dem griechischen Dualismus in kosmologischer Form eine christliche Gestaltung gegeben.

Fragt man aber nach seiner allgemeinen Bedeutung, so liegt diese keineswegs darin, dass er, wie Hilgenfeld sagt,[323]) zur schärferen Fassung des Schöpfungsbegriffes Anregung gegeben hat. Denn er fand die Ausführung des christlichen Schöpfungsdogmas schon vor, und die Polemik gegen ihn ist in keiner Weise für das Problem der Theodicee förderlich gewesen. Er ist nicht ein wenn auch widerwilliges Werkzeug in der Entwickelung der neuen Vorstellungswelt gewesen, sondern seine Bedeutung wurzelt darin, dass in ihm am originellsten und wertvollsten eine der vielen Richtungen zu Worte kommt, welche der neue Strom nach seinem Einströmen in die hellenische Welt nahm: die kosmologische Seite jenes heidenchristlichen Rationalismus, der überwunden wurde durch den wachsenden Katholizismus.

Hermogenes als Hauptvertreter des philosophischen Dualismus in der alten Kirche, zugleich als der erste christliche Peripatetiker und einer der nüchternen monarchianischen theologisierenden Laien um die Wende des zweiten Jahrhunderts, ist das eminenteste Beispiel für die akute Hellenisierung des Christentums.

[323]) Hilgenfeld „Ketzergesch. d. Urchristentums" S. 560.

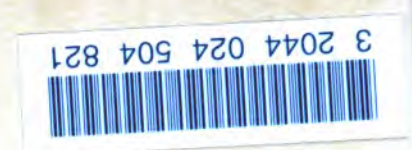


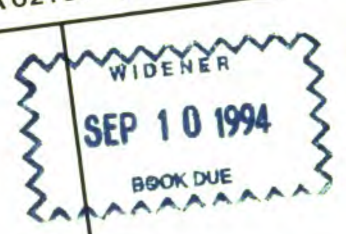
BERLINER BUCHDRUCKEREI-ACTIEN-GESELLSCHAFT, SETZERINNEN-SCHULE DES LETTE-VEREINS

Lebenslauf.

Erich Paul Richard Heintzel (evangelisch) wurde am 22. Juni 1878 zu Berlin geboren als Sohn des städtischen Volksschullehrers Paul Heintzel und seiner Gattin Bertha geb. Kindler. Er besuchte seit Ostern 1885 die 129. Gemeindeschule in Berlin, seit Michaelis 1887 das Askanische Gymnasium ebendort. Er studierte seit Michaelis 1897 ev. Theologie, W. S. 97/98 in Berlin, S. S. 98 in Tübingen, die folgenden 6 Semester bis zum Abschluss des Studiums wieder in Berlin.

Einführung und Anregung auf dem Gebiete, dem die vorliegende Arbeit angehört, verdankt er Herrn Prof. D. Adolf Harnack.




WIDENER
SEP 10 1994
BOOK DUE

